515/59

1214/I

JAHRES-BERICHT

des

Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum

pro 5639 (1878-1879)

vom

CURATORIUM.

Voran geht eine Abhandlung von Dr. A. Berliner:

„Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch."

Cossmann Werner Bibliothek
der Israel. Kultusgemeinde
MÜNCHEN

1214/I

BERLIN.

Druck von M. Driesner, Klosterstr. 72.

Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch.

Einleitung.

Die ersten Versuche zur Gründung einer bestimmten hebräischen Sprachwissenschaft datirt man gewöhnlich von dem Zeitpunkte, da dem jüdischen Geiste durch die Berührung mit arabischer Bildung neue Impulse zugeführt wurden und das Vorbild der Umgebung dazu anregte, auch Sprachforschung und Schriftauslegung im Sinne unserer Zeit in den Bereich geistiger Thätigkeit zu lenken. So weit uns bekannt, wird Saadia Gaon (aus Fajjum in Ober-Aegypten, st. 942) als der Erste genannt,[1]) der eine grammatische Behandlung der hebräischen Sprache unternahm, und somit Begründer der hebräischen Grammatik wurde. Man irrt aber, wenn man annehmen wollte, dass, als es galt, die Formen und Bildungen dieser Sprache zu näherer Anschauung zu führen und zur schriftlichen Darstellung zu bringen, also Gesetze und Regeln für sie aufzustellen, die arabische Grammatik einzig und allein, wie einst dieser die griechische Sprachwissenschaft Muster und Vorbild gewesen, als Basis und Quelle gedient habe. Renan in seinem grossartig angelegten Werke Histoire générale et système comparé des langues sémitiques S. 172 weist diese irrige Annahme zurück und hält die Juden jener Zeit als bereits im Besitze der Elemente einer grammatikalischen Lehre, die sich traditionell erhalten hatte. Er citirt hierbei die Meinung Ewald's in den „Beiträgen zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung" I. S. 123, nach welcher mit Recht behauptet wird, dass nur die Form der sprachlichen Behandlung arabischem Vorbilde entlehnt sei, dass dagegen wesentliche Stücke der grammatischen Lehre selbst, deutlichen Spuren zufolge, viel älter sein müssen, und gewiss damals schon Jahrhunderte lang in Schulen mündlich fortgepflanzt worden waren. Denn die Kunstausdrücke, welche z. B. Jehuda Chajjug aus Fez, um 1000, der Meister der Grammatiker, in seinem arabisch geschriebenen Werke gebraucht, sind nicht blos die bekannten der arabischen Grammatiker, sondern auch ganz eigenthümlich gebildete hebräisch-chaldäische, welche nur in jüdischen Schulen entstanden sein können und dort eine lange Geschichte durchlaufen haben müssen,

[1]) S. Abraham ibn Esra im Vorworte zum Mosnajim.

2290

bevor sie so wie hier erscheinen konnten. Diese Beobachtungen, wie sie Ewald und Renan im Allgemeinen gemacht haben, sind von ihnen ohne besondere Belege mitgetheilt worden, und man kann nicht einmal wissen, wie weit hinauf sie die Existenz, bei den Juden traditionell gebliebener Einzelheiten aus der hebräischen Grammatik setzen möchten. Auf dem Orientalisten - Congress in Florenz (12—18. September 1878) nahm ich Gelegenheit, mit Renan hierüber Rücksprache zu nehmen und ihm mitzutheilen, dass meine Forschungen nach dieser Richtung hin bis in die ältesten Zeiten des Talmuds mich geführt hätten. Renan zeigte eine wahrhafte Freude hierüber und ermunterte mich, die Resultate dieser Untersuchungen weiteren Kreisen zugänglich zu machen. In der That werden, wie ein Erbstück, immer dieselben Sätze aus dem Talmud nach Buxtorf's oder Lightfoot's einmal gemachter Auswahl von einem Lehrbuche in das andere übertragen. Es sind dies zum grössten Theile talmudische Aussprüche, die sich ohne weiteres Eingehen in die betreffende Diskussion leicht ergeben. Was aber tief unten in der Ausdeutung, nämlich in dem eigentlichen Midrasch, verborgen liegt und eines Eindringens bedarf, um an das Licht der Betrachtung gehoben zu werden, hierfür haben sich bisher nur wenige Steiger bereit gezeigt. Zu ihnen will ich mich nun gesellen, um in dieser Abhandluug neben dem bekannten Material, das des Zusammenhanges wegen hier nicht übergangen werden konnte, die Aufmerksamkeit auch auf neues Material in dem alten Talmudschatze zu lenken, das, wenn es auch noch immer keine systematische Grammatik ausmacht,[1]) doch zur Ueberzeugung führen möge, dass den Weisen des Talmuds grammatisches Bewusstsein durchaus nicht gefehlt hat und bei ihnen, wenn sie auch nicht über den streng wissenschaftlichen Apparat verfügten, Beiträge für die Geschichte der Schrift, der Sprache, für das Nomen und Verbum, für die Partikeln, für Etymologie'n, für Sprachvergleichungen und Synonymen, ja sogar für grammatische Termen zu gewinnen seien. Bei der Aufnahme solcher Beiträge werde ich mich mit Rücksicht auf den zugemessenen Raum so beschränken müssen, dass sie nicht im Entferntesten den Anspruch auf eine Vollständigkeit werden machen können. Aus gleichem Grunde werde ich mich auch genöthigt sehen, bei Citaten die Parallelstellen, wenn sie nicht irgendwie von einander abweichen oder ursprünglich nicht verschiedenen Quellen angehören, unerwähnt zu lassen.

Namen der Sprache.

Die hebräische Sprache, in welcher fast die ganze heilige Schrift abgefasst ist, wird im Talmud und Midrasch (עברי) עברית oder לשון הקודש

[1]) Ewald hatte also das nicht zu befürchten, was er S. XIV der Vorrede zur 8. Ausgabe seines ausführlichen Lehrbuches der hebr. Sprache von den rabbinischen Büchern spricht.

genannt. Erstere Bezeichnung finden wir u. a. in der Mischna V, 4 des Tractats Jadajim, in Jeruschalmi Sabbat XVI, 1 und Soferim I, 7, wo עברית und תרגום, jenes für die hebräische Sprache der heiligen Schrift, dieses (= ארמית) für die aramäischen Texte und Wörter in derselben unterschieden werden. In einem Citat hieraus, welches die Boraitha in Megilla S. 8b hat, (vgl. auch Sabbat 115b) wird, entsprechend dem Worte תרגום, die Anthitese mit מקרא bezeichnet. Als eine Sprache, die keine eigene Schrift hat, wird עברי in Jerusch. Megilla I, 9 und in den Parallelstellen erwähnt, wahrscheinlich mit Bezug auf die spätere Vertauschung der althebräischen Schrift mit der אשורית-Schrift, worüber weiter unten. עברי wird dem Griechischen (יוני) entgegengestellt in der Mischna Gittin IX, 8 und mit andern Sprachen (גיפטית עלמית כודית) zusammengestellt in Sabbat 115a und Megilla 18.

Die Bezeichnung עברי bringt R. Nechemja (Bereschit Rabba s. 42) mit Eber, dem Sohne Sems,[1]) in Verbindung, während die Rabbinen, wie in Josua 24, 2, sie auf עבר הנהר „die jenseits des Eufrat Wohnenden" zurückführen.[2]) Luzzatto in den Prolegomeni ad una grammatica ragionata della lingua ebraica (Padua 1836) S. 76 möchte annehmen, dass sich diese Bezeichnung allmälig von den Griechen, seit dem griechisch schreibenden Josephus, in die akademische Sprache der Rabbinen eingeführt habe. Eine solche Annahme ist aber unnöthig, da man ja diese Bezeichnung schon aus vielen Stellen der heiligen Schrift kannte, die überall, wo der Israelit in seinem Verhältniss oder im Verkehr mit Nichtisraeliten und im Gegensatze zu solchen erscheint, ihn mit עברי benennt.

Die zweite Bezeichnung (לשון הקודש) setzt eine Zeit voraus, in der neben der für den Cultus und die Lehrvorträge reservirten hebräischen Sprache noch eine andere für den Umgang und das profane Leben in Gebrauch gekommen war. Diese Bezeichnung findet sich an vielen Stellen; z. B. in der Mischna Sota VII, 1, in Berachot 13 und Jerusch. Megilla I, 11.

Die heilige und die profane Sprache (לשון קדש und לשון חול) werden in Berachot 40b ausdrücklich unterschieden und aus Sabbat 41 geht hervor, bei welchen Gelegenheiten auch im profanen Leben R. Jehuda den Gebrauch der heiligen Sprache gestattet. Als לשון הדיוט wird die profane Sprache der heiligen in Jerusch. Sanhedrin VII, 16[3]) entgegengestellt;[4]) die aramäische Sprache als לשון הדיוט lernen wir in Beispielen des Talmuds in Baba Mezia 104 kennen; ferner in Jerusch. Jebamot XV, 3 und Ketubot IV, 8.

---

[1]) Dass bei dieser Ableitung der Name der Hebräer auch noch mehrere andere verwandte Völker in der Geschlechtstafel Gen. 10, 24 umfasst, wie Olshausen, Lehrbuch d. hebr. Sprache, Einleitung behauptet, geht auch aus der Mechilta zu Exod. 21, 2 hervor; vgl. weiter unten beim Nomen das betreffende Citat.

[2]) Eine dritte Ansicht daselbst übergehen wir, da sie ganz hagadisch ist.

[3]) Bei Zunz, gottesd. Vorträge S. 8 Note c ist 16 für 12 zu setzen.

[4]) Wie zu verschiedenen Zeiten den Juden eine solche doppelte Sprache ein natürliches Verhältniss geworden ist, darüber vgl Steinschneider, fremdsprachliche Elemente S. 6.

לשון חכמים und לשון תורה s. Cholin 137 und Aboda sara 58b, aramäisch לישנא דאוריתא und לישנא דרבנן in Kidduschin 2, womit die hebräische Sprache der heiligen Schrift und die hebräische Sprache im Dienste der Weisen unterschiedentlich bezeichnet werden, da eine jede ihre besonderen Ausdrücke und Eigenthümlichkeiten habe. Vgl. noch Kidduschin 70, wo die Sprache der רבנן der Bibelsprache einerseits und der Volkssprache (דאמרי אינשי) anderseits entgegengestellt wird.

Namen der Schrift.

Die Schrift der hebräischen Sprache, wie wir sie noch heute anwenden, wird אשורית genannt, so in der Mischna Megilla I, 8, Sabbat 115b, Jerusch. Megilla II, 1. Einmal, nämlich in der Mischna Megilla II, 1 (והלועז ששמע אשורית), wird hierunter hebräische Schrift und Sprache zugleich verstanden.

Der Unterscheidung von אשורי als Schrift und עברי als Sprache liegt eine Definition in Jerusch. Megilla I, 10 zu Grunde, da dort erklärt wird: אשורי יש לו כתב ואין לו לשון עברי יש לו לשון ואין לו כתב (s. oben S. 5.)

Dem entsprechend wird auch in Sanhedrin 97b als erforderlich bezeichnet, dass eine rituell zulässige Esterrolle geschrieben sein müsse אשורית ולשון הקודש, wobei jenes die Schrift, dieses die Sprache, nämlich hebräisch, nennt. Warum die Schrift אשורית heisse, wird in Sanhedrin 22 mitgetheilt, wobei wir zugleich von dem früheren Gebrauche einer anderen hebräischen Schrift erfahren, für die in Esra's Zeit die אשורית Schrift eingeführt worden sei und die von da ab allein als rituell zulässig erklärt wurde. (Mischna in Jadajim IV, 5 לעולם אינו מטמא עד שיכתבנו אשורית)

Die hierher gehörigen Notizen aus den talmudischen Quellen sind folgende:[1]) Nach Tosifta Sanhedrin IV, Sanhedrin 22a und Jerusch. Megilla I, 10 heisst unsere Quadratschrift אשורית, weil sie von den Exulanten aus Assyrien heraufgebracht worden sei. Aus dieser Ansicht scheint die Angabe Sebachim 62 geflossen zu sein, dass einer der drei aus dem Exil gekommenen Propheten es für zulässig erklärt habe, die Tora אשורית zu schreiben. Man dachte hierbei vermuthlich an Maleachi, den Einige mit Esra identificirten; denn wir werden sogleich sehen, dass besonders Esra vielfach mit der „assyrischen" Schrift in Verbindung gesetzt wurde. Ferner lesen wir in den ersten und dritten jener Stellen, durch Esra sei „Schrift und Sprache" der Tora gegeben worden, was Sanhedrin 21b dahin umschrieben ist, dass die Tora ursprünglich in hebräischer Schrift und heiliger

[1]) Ich folge hier fast ganz der präcisen Darstellung Herzfeld's in der Geschichte des Volkes Israel, 2. Bd. S. 77, wo auch Belege aus Origenes und Hieronymus, die, wie Renan, Histoire S. 170 bemerkt, in ihrem hebräischen Wissen den Reflex ihrer jüdischen Lehrer und Zeitgenossen erkennen lassen, herbeigebracht werden.

Sprache, in Esra's Tagen. aber in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache gegeben worden sei, worauf Israel für sich die assyrische Schrift und die heilige Sprache gewählt, die hebräische Schrift und die aramäische Sprache aber den Idioten überlassen habe. R Chisdai fügt hinzu, die Idioten seien die Kutäer und die עברי Schrift die der ליבונאי. Die (oben bereits S. 5 erwähnte) Behauptung Jerusch. Megilla I, 10 und Sota VII, 2: das Assyrische habe eine Schrift und keine Sprache, das Hebräische eine Sprache und keine Schrift, man habe daher die assyrische Schrift und die hebräische Sprache gewählt — ist hiermit verwandt, aber sehr ungenau ausgedrückt. Vermuthlich hielt, wer dieses behauptete, die assyrische Schrift richtig für eine, verschiedenen Sprachen gemeinsame, die althebräische aber bloss für eine Kritzelei, die nicht verdiene, eine Schrift zu heissen: so sagt das. R. Natan, die Tora sei ursprünglich in רעץ (d. i. wie Raschi auf תרעץ אויב hinweist von רעץ, zerbrechen, eine kritzelige Schrift) gegeben worden. Dagegen hatte nach Philo II, 84 schon Mose „die assyrischen Buchstaben." Rabbi gar in Tosifta Sanhedrin IV, Sanhedrin 22 und ein Anonymus Jerusch. Megilla I, 10 leiten die Benennung אשורית von מאושר ab, und Jener meint, in dieser sei ursprünglich die Tora Israel gegeben worden, als es aber sündigte, habe sich ihm diese Schrift in רעץ verwandelt, und sei ihm zurückgegeben worden, als es sich besserte in Esra's Tagen. Endlich R. Elieser Modai behauptet, die Schrift sei von Anfang an die אשורית gewesen und habe sich niemals verändert: für jenes sprechen, dass in dieser Schrift das Waw einem Haken gleiche, der schon Exod. 27, 10 waw genannt sei. Noch sagt R. Levi in Jerusch. Megilla I, 10, je nachdem man annehme, die Tora sei in רעץ oder in אשורית Schrift gegeben worden, müsse das Ajin oder das Samech auf den Bundestafeln in der Luft geschwebt haben. Man deutete nämlich Exod. 32, 15 dahin, dass auf jenen Tafeln die Buchstaben durch die ganze Dicke derselben durchgehauen waren, und in der Schrift auf den makkabäischen Münzen, die man ohne Zweifel unter dem רעץ verstand, war das Ajin wie eine Null gestaltet, zuweilen auch wie ein Dreieck, so dass sein oder des assyrischen Samech innerer Theil von keiner Seite her gehalten worden wäre.

Indem ich mich begnüge, die talmudischen Angaben in Betreff dieses einstmaligen Schriftumtausches einfach mitgetheilt zu haben und in der Note [1]) die hierher gehörige Literatur, in der die talmudischen Angaben von verschiedenen Seiten bereits behandelt worden sind, ohne dass die gewonnenen Resultate wesentlich von einander abweichen, verzeichne, will

---

[1]) Assarja de Rossi in Meor Enajim. c. 56 des Theils Imre Bina; Abraham de Balmes in Mikne Abraham; Portaleone in Schilte hagibborim; Isaac Lampronti in Pachad Jizchak s. v. כתב; Mendelsohn in der Vorrede zum Pentateuch; Kirchheim in Karme Schomron S. 30 u. Luzzatto das. S. 109; Levy, jüdische Münzen S. 143; J. Bacharach, Sefer Hajachas (Warschau 1854); Grätz, Geschichte II² S. 400; Löw, graphische Requisiten S. 60; Harkavy, altjüdische Denkmäler (Petersburg 1876). Die nichtjüdische Literatur s. bei Bleeck, Einleitung in das alte Testament, übersetzt von Wellhausen, S. 627.

ich hierbei nur zwei Worterklärungen, wie sie die neuesten Forschungen ergeben, folgen lassen.

R. Chananel in dem (handschriftlichen) Commentar z. St., wo er mit besonderem Nachdrucke die Behauptung des Mar Ukve und des R. Jose von dem einstigen Schriftumtausch verwirft und sich der Ansicht des R. Elieser anschliesst, liest דעץ für רעץ, wie auch bei Samuel Jaffe im יפה מראה zu Jerusch. Megilla I, 10 das Wort so lautet, und erklärt es כלשון תרגום ויצג ודעץ כלומר בקושי ככו דבר נעוץ דעוץ.

Man ersieht hieraus, dass die zweite Erklärung beim Aruch s. v. רעץ nomine ס"א ursprünglich R. Chananel angehört. Die Bedeutung des Wortes bleibt immer dunkel; die Vermuthung Geiger's (nachgelassene Schriften IV S. 43) für eine spitze Strichschrift, wegen der vielen Ecken, fördert den Sinn nicht im Geringsten; eher vermag Solches ein Hinweis Lagarde's (Armenische Studien S. 154 Anm.) auf Halévy bei Deecke (deutsch-morgenl. Zeitschrift Band 31 S. 112), nach welchem der einfache senkrechte Keil auf assyrisch den Lautwerth dis hat, was Halévy mit cheville, piquet, aramäisch דעץ, übersetzt — und Lagarde knüpft hieran die Frage, ob nicht in dieser Weise כתב דעץ Keilschrift bedeuten könne?

Wäre dies wirklich der Fall, so würde man auch aus diesem Namen in der talmudischen Relation einen, wenn auch indirekten Beleg von dem keilschriftartigen Charakter der Urschrift entnehmen können. Doch den Argumenten, welche W. Deecke a. a. O. für den Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keilschrift aufstellt, würde die talmudische Bezeichnung für die spätere Quadratschrift, welche ausdrücklich als אשורית genannt wird, entgegenstehen.

Auch für ליבונאי hat man sich bisher in ungenügenden Erklärungen versucht. R. Chananel, angeführt in Tosafot zu Sanhedrin 21b, hält es für eine Ortsbezeichnung, der auch Roller in מצבת עולם (Paris 1876) Anf. indem er לבונאה mit לבנון im Lande Siddon (Josua 13, 6) in Verbindung bringt und Jemand in dem Iodsch letterkundige bijdragen, der auf לבונה in Richter 21, 19 hinweist, beitreten. Böttcher, ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache (1866, bearbeitet von Mühlau) I, S. 34 möchte ליבונאה für Weisszeugliches, dienlich zur Wäschebezeichnung (allerdings mit einem Fragezeichen dahinter) halten. Am einleuchtendsten ist die Erklärung Geigers in der jüdischen Zeitschrift V, 115, zu der Derenburg die erste Anregung gegeben und die Levy im neuhebräischen Wörterbuch sub לבן und לבונאי (ohne Weiteres) acceptirt hat. Derenburg brachte zur Erklärung des Wortes die Stelle מלבן לבוניה in Sabbat 104 herbei, aus der hervorgeht, dass die Schrift mit Ziegelsteinen verglichen wurde. Wie nun aus den dort weiter gegebenen Belegen[1]) festzustellen ist, heisst der Grundbau der Buchstaben, d. h. ihr festes Ruhen auf der Grundlinie, ליבון, und die

[1]) Auch אריה ע"ג לבינה in Jerusch. Megilla I, 6 gehörte noch hierher.

althebräische Schrift heisst nun gegenüber der Quadratschrift so, weil bei ihr alle Buchstaben auf der Grundlinie ruhen, während in der Quadratschrift das Kof wie vier von den Finalbuchstaben weiter heruntergezogen werden, das Lamed dagegen über die Grundlinie sich hinauszieht.

Alter der Sprache.

Die hebräische Sprache wird als die älteste aller Sprachen bezeichnet. Mit den Worten der Schrift Gen. 11, 1 שפה אחת „die ganze Erde war einerlei Sprache" ist die hebräische gemeint; vgl. Jerusch. Megilla I, 5 und Targum Jerusch. z. St.[1])

Ja, ihr Ursprung reicht weiter hinauf, die Welt ist mit ihr zugleich erschaffen worden. Es wird dies im Midrasch Bereschit Rabba s. 18 und 31 in folgender Weise bewiesen: כשם לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת וכו" שניתנה תורה בלה"ק כך נברא העולם בלה"ק שכתוב כתיבך יאמר גוני גוניא (γυνή) אנתרופי (ἄνθρωπος) אנתרופיא גברא גברתא אלא איש ואשה למה שהלשון הזה נופל על הלשון הזה Diese Auseinandersetzung will darauf hinweisen, dass in der griechischen wie in der aramäischen Sprache[2]) für Mann und Frau zwei verschiedene, von einander nicht abhängige Bezeichnungen vorhanden sind. Da aber die heilige Schrift sagt: Die Frau wurde deshalb אשה genannt, weil sie vom איש genommen wurde, so muss die hebräische Sprache als bei der Schöpfung bereits existirend gedacht werden. Zu diesem Beweise wird in Ber. Rabba S. 31 noch ein zweiter ähnlicher hinzugefügt, indem mit Bezug auf die Worte Gottes an Moses (Num. 21, 9) עשה לך שרף bemerkt wird: כיון שאמר הק"בה למשה עשה לך שרף ולא פירש אמר אם אני עושה אותו של זהב אין הלשון הזה נופל על לשון זה, של כסף אין הלשון הזה נופל על לשון זה אלא הרי אני עושה אותו של נחשת לשון נופל על לשון שנאמר ויעש משה נחש נחושת מכאן שנתנה תורה בלה"ק כך העולם נברא בלה"ק.

Aber auch der aramäischen Sprache wird ein solches hohe Alter vindicirt, אדם בלשון ארמי סיפר (Sanh. 38b) Adam habe sich bereits dieser Sprache bedient. Es wird dies aus Psalm 139, 17 ולי מה יקרו רעיך אל hergeleitet. Unter vielen Erklärungsversuchen dieses talmudischen Ausspruches bleibt der, welcher in diesem, dem ersten Menschen in den Mund gelegten Verse das Wort יקרו mit Bezug auf Megilla 9 und רעיך als der aramäischen Sprache angehörig bezeichnet. (Vergl. auch A. Brüll, fremdsprachliche Redensarten S. 10).

---

[1]) Auch Abraham ibn Esra im Commentar z. St. schliesst sich dieser Ansicht an; vgl. auch seine näheren Beweise im Safa Berura Anf.

[2]) Vgl. Mendelsohn in der Vorrede zu seinem Pentateuch-Commentar, wo er auch erklärt, warum gerade diese Sprachen erwähnt sind. — Wenn der Commentator zu Raschi in Cod. Hamburg 41 (s. den Katalog der Bibliothek von Steinschneider S. 13) den Beweis des Midrasch von איש und אשה beanstandet, weil man auch im Deutschen „Mann und Männin" sage, so hat er nicht gewusst, dass dieses nichtdeutsche Wort gerade erst durch die, das Hebräische nachbildende Bibelübersetzung in die deutsche Sprache eingeführt worden ist.

Ausserdem werden als aramäische Sprachelemente in der heiligen Schrift bezeichnet (ausser יגר שהדותא Gen. 31, 47 in Sabbat 115b): יתנו, Hosea 8, 10 in Baba Batra 8b im Namen Ullas; ואתא, Deut. 33, 2 im Sifre z. St. ואתא מרבבות קודש זה לשון ארמי. S. auch Rosch haschana 33b ותיבב, Richter 5, 28. Hierher dürfte auch כושתאה Gen. 24, 21 gehören, nach Jerusch. Rosch haschana I, 11 אמר ר׳ יצחק דיברה התורה בכל לשון והאיש משתאה לה, wozu die Responsen Salomo b. Aderet's n. 524 noch zu vergleichen sind.

Weil die aramäische Sprache der hebräischen der Thora so nahe steht, deshalb sind die Juden in's Exil nach Babylon geführt worden, wo die Thora nicht so schnell vergessen werden könnte, sagt R. Chanina in Pessachim 87b.

Werth der Sprache.

In der Charakteristik von vier Sprachen (Jerusch. Megilla I und Sota VII), welche Jonathan aus Bet Gubrin aufstellt, wird der griechischen der Preis zuerkannt לזמר für die Dichtkunst (Gesang), der römischen לקרב zum Gebete oder für den Kampf (womit merkwürdiger Weise Heine, sämmtliche Werke V, 144 übereinstimmt: „die Sprache der Römer kann nie ihren Ursprung verleugnen, sie ist eine Commandosprache für Feldherren[1]), die syrische לאוליא für Elegie'n, die hebräische לדבור für die Rede. So sagt auch Ewald: Vorzüglich aber ist überall festzuhalten, dass der Hebräer alle die Gedanken menschlicher Rede in seiner Weise vollkommen deutlich ausdrückt."

Aus der Zeit nach dem Falle Jerusalems dringen gewichtige Stimmen zu uns, welche sich für die Conservirung der heiligen Sprache erheben. R. Meir (Jerusch. Schekalim III Ende) rechnet zu den Verdiensten, welche das ewige Leben eintragen: Wer es fest ansässig im heiligen Lande bleibt und die heilige Sprache redet. Die Tosefta Chagiga 1 legt es dem Vater als religiöse Pflicht auf, dem Kinde, sobald es zu sprechen beginnt, das Sch'ma, Thora (nämlich den Vers תורה צוה לנו in Deut. 33, 4 nach der Erklärung Hamnunas in Sukka 42a, vgl. auch das Citat bei ibn Gannach in Sefer harikma S. IV) und die hebräische Sprache zu lehren, sonst wäre es nicht werth, dass es auf die Welt gekommen. Im Sifre Absch. Ekeb no. 46, wo dieselbe Verpflichtung (das Sch'ma ist ausgelassen) ausgesprochen ist, schliesst sie „sonst ist es gleich, als wenn der Vater das Kind begraben hätte."

Buchstabe, אות.

Die Bezeichnung für einen alphabetischen Buchstaben ist אות, z. B. in Sabbat XII, 5; im pl. אותיות, bereits in der Mischna von Abba Saul in Sanhedrin X, 1 gebraucht. Es ist die Lieblingsform יות statt ית, die wir noch bei vielen anderen Wörtern treffen. Elia Levita im Tischbi s.

---

[1]) S. diesen Hinweis bei A. Brüll, fremdsprachliche Elemente S. 10.

v. אות behauptet, dass dieser Plural von dem biblischen אותות, Wunderzeichen (und man kann hinzufügen von אותות in der Mischna Kilajim IX, 10 אותות הגרדין, Zeichen der Weber) unterscheiden soll. Allerdings hat Levita nicht beachtet, dass auch אותות als Plural für Buchstaben mehrere Male im Jerusch. Sanhedrin I, 9 vorkommt, was auch Levy im Wörterbuche s. v. אות entgangen ist. Es kann aber trotzdem Levita's Unterscheidung richtig sein, da wir noch andere Beispiele angeben können, bei denen gerade eine doppelte Pluralsbezeichnung die Verschiedenheit in dem betreffenden Wortbegriffe anzeigen soll. So scheidet תהלים im babylonischen, תלים, st. const. תלי im jerusal. Talmud als Name für das Buch der Psalmen, von תהלות, pl. von תהלה, Loblieder. Die Massora hat allerdings auch für das Buch die Bezeichnung תהלות, so auch bei Hippolytos (s. bei Delitzsch, Psalmen I, S. 5); ebenso ibn Esra und in neuester Zeit Malbim im Commentar zu diesem Buche. Dass die Form תהלים um 250 die übliche war, bezeugt Origenes; s. in Eichhorn, Einleitung, Register Origenes.

תפלה in der Mischna Menachot IV, 1 hat im pl. תפלין, wie טיפה pl. טיפין, zu scheiden von תפלות Gebete.

Das Buch der Proverbien, welches in Baba batra 14b und sonst im Talmud משלי heisst, vom Anfangsworte, wird in Gittin 35 unten, vom Inhalte genommen, מכושלות genannt[1]), welches wahrscheinlich ס׳ משלות heissen soll, da bei תלים und איוב daselbst das Wort ספר steht. Abschreiber mögen aus dem ס ein מ gemacht und mit dem folgenden Worte zusammengezogen haben. Zur Zeit des Origenes (230) nannte man das Buch Mischloth (s. Euseb. Kg. VI, 25, Deutsch v. Stroth I, 462); dagegen hat Hieronymus Vorrede zu Regum wieder die Angabe, dass die Juden Misle das Buch nennen. — אהלות ist der Name eines Mischna-Traktats, (im Jerusch. aber אהילות s. Levy s. v.), während der eigentliche Plural von אהל, Zelt, אהלים ist. Andere Beispiele, die ich noch gesammelt, übergehe ich.[2])

Alphabet.

Für das ganze Alphabet kennt der Midrasch zum Hohenliede 1, 1 und zum Prediger 1, 13 die Bezeichnung im Plural אלפביתין; im Midrasch zum Prediger 7, 8 und zu Ruth 3, 13 אלפבטרין, was Levy im Wörterbuch I, S. 90 veranlasst, beide Wörter als gesonderte Artikel anzuführen und jenes für Alphabet, dieses für griechische Lieder zu nehmen. Allein, wie bereits Sachs, religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 174 anführt, kennt der Verfasser des Aruch an allen den erwähnten Stellen nur die eine Leseart אלפאביתא.

---

[1]) So auch in den Responsen der Geonim n. 13 ed. Livorno, s. dort den Commentar איי הים von Is. Chasan.

[2]) Auf das Beispiel von תפלה machte mich Dr. Derenburg im Gespräche mit ihm über diese doppelte Pluralia aufmerksam.

Die Reihenfolge der 22 Buchstaben ergiebt sich aus den alphabetisch angelegten Liedern in der Schrift. Es erfolgen hagadische Deutungen für manche Abweichungen hierin; so z. B. in Berachoth 4, warum das Nun in Psalm 145 fehle; in Sanhedrin 104b und Midrasch zu Echa 2, 16, warum dort פ dem ע vorangehe, was übrigens auch im 3. und 4. Capitel der Klagelieder der Fall ist. Merkenswerth ist, dass in der Septuaginta auch das alphabetische Capitel 31 in den Proverbien dieselbe Abweichung hat, indem auch hier פ dem ע vorangeht.

Nach Sabbat 104a sind auch drei andere, von der gewöhnlichen Ordnung im Alphabet[1]) abweichende Gruppirungen der Buchstaben bekannt, nämlich mit את בש, אהס בטע und אל בם beginnend. Auch sie wurden oft zu hagadischen Combinationen benutzt, während später die Kabbala sie in ihren Dienst stellt. Auch Raschi zur angeführten Stelle weist auf das Buch Jezira hin, das aber in der uns vorliegenden Rezension nur die Zahl der möglichen Zusammensetzungen von den 22 Buchstaben zu je zweien angiebt, was in 231 Fällen geschehen kann, worüber das Buch Kusari IV, 25 einige Erläuterungen giebt. Zunz, gottesd. Vorträge S. 326 glaubt aus Hieronymus zu Jeremia 25, 26 zu folgern, dass solche Gruppirungen ursprünglich aus einer Geheimschrift hervorgegangen seien. Aus dem eben angeführten lateinischen Commentar geht aber hervor, dass sie durch das Bedürfniss des Elementarunterrichts entstanden sind, um die Exercitien in der Buchstaben-Kenntniss zu fördern und zu erleichtern. Hieronymus berichtet von einer ähnlichen Methode auch für den griechischen Elementar-Unterricht: propter memoriam parvulorum solemus lectionis ordinem vertere et primis extrema miscere, ut dicamus αωβψ: sic et apud Hebraeos primum est א, secundum ב, usque ad vigesimam secundam et extremam literam ת, cui penultima est ש, legimus itaque את בש. In der That überträgt man auch im Talmud (Sabbat 104a) Elementarschülern die Rolle, sich wie mit dem Alphabete, so auch mit dessen Gruppirungen zu beschäftigen.

Eine andere Gruppirung wird auf R. Chija zurückgeführt, nämlich in Sukka 52b, wo der Spruch aus den Proverbien 29, 21 מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון auf den bösen Trieb gedeutet und hierbei für das überaus schwierige Wort מנון das Alphabet אטבה des R. Chija (באטבה דרי חייא) zu Hülfe gerufen wird, in welchem מנון = סהדה ist. Dass hier das künstlich zusammengesetzte Alphabet R. Chija zugeschrieben wird, ist wie im Baba Mezia 62b ברבית דבי רבי חייא aufzufassen, in seinem Lehrhause hat man die Bestimmungen des רבית zusammengesetzt und deshalb erhalten sie seinen Namen; ebenso משנת דרי חייא. R. Chija, der Freund des Jugend-unterrichts, scheint sein Alphabet als ein didaktisches Mittel angewendet

---

[1]) אלף בית für Abbreviatur gebraucht, s. Gittin 60 und Joma 37b, nach Raschi daselbst ראשי תיבות, womit zugleich Löw in den graphischen Requisiten II, 153, wonach dieser Ausdruck zum ersten Male im Mordechai vorkommen soll, zu berichtigen wäre.

zu haben, das geeignet war, die Elementarschüler in der Kenntniss der Lautzeichen zu üben, und ihnen zu gleicher Zeit den Zahlenwerth der Buchstaben beizubringen, wobei die Endbuchstaben כמנפץ in ihrer Reihenfolge als eine Bezeichnung der Hunderte von 500 bis 900 eintreten.

R. Chija's Gruppirung [1]) bildet 3 von arithmetischem Standpunkt aus geordnete Reihen:

I. Einer: דו גז בח אט
II. Zehner: כם לע כפ יצ
III. Hunderter: תם שן רף קץ

Die Summe eines Buchstabenpaares ist in der ersten Reihe 10, in der zweiten 100, in der dritten 1000. Die Bestandtheile eines jeden Paares können für einander substituirt werden. Dasselbe gilt von den Buchstaben ה, ו, ג, welche sich in den betreffenden Reihen nicht untergebracht finden und wegen dieser gemeinsamen, negativen Eigenschaft als verwandt betrachtet werden. Es klingt dies in jener Hagada wieder (Exod. Rabba s. 15) הן עם לבדד ישכון מה הן כל האותיות מזדווגין חוץ מב' אותיות הללו וכו' „Siehe, ein Volk, das einsam wohnt" (Num. 23, 9), hieran wird angeknüpft: So wie ה und ג allein übrig bleiben, nämlich in dem Alphabete אט בח, so ist auch Israel unter den Völkern alleinstehend,[2]) und giebt zugleich eine Bestätigung für Raschi's, von späteren Commentatoren bemängelte Erklärung zu Sukka 52b, wo סהדה für das schwierige biblische כוכן substituirt wird, indem Raschi nachweist, wie in der bezeichneten Weise ס mit כ, ה mit ג, (das zweite ג am Schlusse[3]) ist ebenfalls als einfaches zu nehmen), ר mit ו in Beziehung kommen.

Die Anwendung des אטבח Alphabets zur Aufklärung schwieriger Ausdrücke und Formen fand später Anklang und Nachahmung. So bringen Raschi und Kimchi ältere Ausleger, nach denen אבחת חרב in Jecheskiel 21, 20 mit טבחת חרב zu erklären sei, wie auch die LXX und das Targum in diesem Sinne übersetzen. Ebenso ist nach Raschi, noch deutlicher bei Kimchi, גה גבול in Hosea 47, 13 mit Hülfe des אטבח als זה גבול, wie es zwei Verse darauf wirklich steht, aufzufassen, womit wieder die LXX, das Targum und die Vulgata übereinstimmen. Bei dieser Gelegenheit weisen die Commentatoren auch auf Jecheskiel 25, 7 hin, wo נתתים לבג für לבז zu nehmen ist, wie es bereits im Kri daselbst und auch 26, 5 לבז לגוים gelesen wird. In ähnlicher Weise lässt sich Regum I, 12, 33 אשר בדא מלבד, wofür bereits das Kri מלבו liest, erklären, da sich ו und ד im אטבח-Alphabet vertreten.

Auch die andern erwähnten Gruppirungen des Alphabets werden für Worterklärungen benutzt. So soll mit Hülfe des א"ת ב"ש das dunkele ששך

[1]) Vgl. die Darstellung bei Löw, graphische Requisiten II. S. 42.
[2]) Andere Beispiele von Erklärungen dieses הן und zwar indentificirt mit ἓν s. bei Buber, Pessikta dr' Kahana S. 185.
[3]) Damit erledigt sich der Einwand Löw's a. a. O.

in Jeremia 25, 26 und 51, 41 mit בבל gleichbedeutend sein, wie es auch Hieronymus, was ihm wahrscheinlich durch seinen Lehrer aus der Tradition mitgetheilt worden ist, verstanden hat, während bei den LXX an ersterer Stelle der ganze Satz, an letzterer Stelle das Wort ששך fehlt.

Hitzig tritt für die begründete Annahme eines אתבש in der Schrift ein, wogegen Gesenius Einwendungen macht, ohne diese besonders durch Gründe zu unterstützen. Nähere Zusammenstellungen der verschiedenen Ansichten über dieses Wort giebt Rosenmüller in seinen Scholien zu Jirm. und im Handbuch der biblischen Alterthümer vol. I, part. II, p. 49.

Ebenso wird nach dem א"ת ב"ש Alphabet Jirm. 51, 5 לב קמי mit כשדים indentificirt, was auch die aramäische Paraphrase hat, während der Syrer לבא קשיא hat, als wenn לב קשה stände. Die LXX haben hier, wie V. 35, wo יושבי כשדים steht, so übersetzt.

Luzzatto in Grammatica della lingua ebraica (Padua 1853) S. 117 sagt, es scheint, dass die Israeliten zur Zeit des Krieges mit Nebukadnezar sich manchmal eines solchen Jargons im Verkehre mit ihren Feinden bedient haben.

Sanhedrin 22a wird der Satz מנא מנא תקל (Dan. 5, 25) nach dem א"ת ב"ש Alphabet umschrieben[1]) und hierfür der Ausdruck גימטריא gebraucht; ebenso werden Jerusch. Taanit III, 10 mit der Bezeichnung לשון גימטריון die Worte aus Prov. 10, 1 ובן תוגת אמו mit אפרא בעיניה דאמיה wiedergegeben, da תוגת = אפרא ist.

Für die Anwendung des אלב"ם-Alphabets findet sich nur ein Beispiel und zwar aus späterer Zeit. Von Saadia (bei Dunasch in ס' תשובות S. 11) und in Tanchuma, Zusatz im Abschnitt קרח wird את בן טבאל (Jesaja 7, 6) nach diesem Alphabet mit רמלא wiedergegeben, wie in der That in demselben Verse von dem Sohne des רמליהו die Rede ist. —

Buchstaben für Zahlzeichen und Symbolik.

Die Verwendung der Buchstaben des Alphabets als Zahlzeichen findet man bereits zur Zeit des zweiten Tempels, wie aus der Mischna in Schekalim III, 2 hervorgeht.

Die Namen sowol als die graphische Beschaffenheit der Buchstaben, wie auch die Reihenfolge derselben geben im Talmud und Midrasch nicht selten Gelegenheit, Symbolik zu treiben oder ethische Betrachtungen daran zu knüpfen. Hieran ist besonders die Boraitha in Sabbat 103—104 sehr reich; der darin ausgeführten Art der Sprachbehandlung widmet Sachs in seinen Beiträgen II, S. 74 einige klassische Worte, wobei er auf Aehnliches

[1]) Diese Umschreibung, welche in Sanhedrin 22 im Namen Rab's, eines Neffen R. Chijas mitgetheilt wird, ist im Midrasch zum Hohenliede 3, 4 auf den Namen R. Simon b. Chalefta's zu lesen, während von R. Chija selbst eine andere Versetzung der Buchstaben berichtet wird. Dass hier die Namen wechseln müssen und man R. Chija in die Stelle des R. Simon zu versetzen hat, wie bereits Bacher, die Agada der babylonischen Amoräer S. 38 vermuthet, liegt auf der Hand.

in griechischen Sprachwerken, vorzugsweise im Etymologicum magnum hinweist. Dass solche Buchstaben-Spielereien für den Elementar-Unterricht gedient haben, vermuthet Jellinek in der Monatsschrift von Frankel II, S. 429. Der Midrasch lässt auch einzelne der Buchstaben im Dialog mit Gott auftreten, so in Bereschit Rabba S. 1 und in besonderen, nach R. Akiba benannten Midraschim, über die Jellinek in Bet-ha Midrasch II, S. XIV—XVII und V, S. XV Näheres mittheilt.[1]) Wir lassen alle diese hagadischen Produktionen als ausserhalb der gegenwärtigen Aufgabe liegend zurück, und gehen jetzt dazu über, das Material, welches sich in Betreff der

Namen, Form und Aussprache

der einzelnen Buchstaben in den talmudischen Quellen nachweisen lässt, näher vorzuführen.

א. Ausser dem häufig vorkommenden Namen אלף, pl. אלפין Sabbat 103b (Gen. Rabba s. 38) finden wir auch die Bezeichnung אא (lies אָא) pl. אאין. Es ergiebt dies eine geistreiche Combination Lebrecht's, mitgetheilt in der hebräischen Bibliographie Steinschneider's, Jahrgang IX, S. 145. Im Babli Megilla 24b wird nämlich bestimmt, dass man die Einwohner von Chefa, Betschan und Tibbon nicht zum Vorbeten zulasse, weil sie lesen לאלפין עיינין ולעיינין אלפין. Diese Vorschrift wird auch in Jeruschalmi Berachoth 2, 4 mitgetheilt, doch hierbei mit den Worten מפני שהן עושין היהין חיתין ועיינין אאין. Wie dort also אלפין, wird hier אאין genannt. Nun finden wir aber in Sabbat 103b, dass R. Simon es für strafbar hält, am Sabbat die beiden Alef aus dem Worte אאזרך (Jesaja 45, 5) zu schreiben; denn obgleich sie hier nur Worttheile sind, deren Schreibung sonst nicht als (strafbare) Sabbatschändung gilt, so bilden sie doch anderswo ein selbstständiges Wort. Wo aber ein solches Wort sicher gefunden wird, erfahren wir aus der obigen Stelle des Talmud Jeruschalmi, es wird gefunden in literis (לטורי), in literarum ordine. Was aus dem ג in גלטורי zu machen sei, wusste Lebrecht nicht recht anzugeben; immerhin war der Fund des aus אא bestehenden Wortes sicher, welches wir nicht mit Aruch in Amuleten, oder mit Raschi in einem Kloster (גלטורי = cloitre) zu suchen haben, und das künftig die chaldäischen und hebräischen Lexicis im Artikel א durch die Angabe bereichert, dass sein Name neben Alef auch A, wie im Lateinischen, war. So weit nach Lebrecht, dessen Verlegenheit für das ג in גלטורי durch Perles gehoben werden kann, wenn man mit den etymologischen Studien S. 111 (Monatsschrift 1870 S. 508) nach dem Vorgange de Lara's גלטורי mit Glottarion = Glossarion zusammenbringt, was die Vermuthung Lebrecht's für das Wort אא nur bestätigen kann. Wörterverzeichnisse waren im Talmud nicht unbekannt, wie bereits Rapoport in Erech Millin S. 7 (vgl. auch Brüll, fremdsprachliche Redensarten S. 12) nachgewiesen hat, wie ja auch

[1]) Vgl. auch die Einleitung von Sachs in das Sefer Taghin (Paris 1866) und Derenburg im Manuel du lecteur (Journal asiatique 1870 S. 317).

בעלי לשונות (Gittin 37, Jerusch. Baba Batra VIII, 9) um die Bedeutung von Fremdwörtern gefragt wurden.

Durch die bereits erwähnte Verwechselung in der Aussprache des א mit ע konnte auch leicht eine Verwechselung derselben beim Schreiben erfolgen; daher sie auch im Sabbat 103b mit zu den Buchstaben gehören, welche entweder aus phonetischer oder aus graphischer Aehnlichkeit in der Schrift leicht vertauscht werden können, wie Raschi z. St. erklärt. Nachmanides in seinen Novellen (u. d. T. אוצר נחמד gedruckt in Presburg 1837) stellt noch die Meinung Einiger hin, welche auch eine graphische Aehnlichkeit zwischen den beiden Buchstaben א und ע zu finden glauben. —

Eine Verschiedenheit in der Aussprache des א und ע war übrigens nicht überall herrschend.[1]) Die bereits (oben S. 15) erwähnte Boraitha in Megilla 24b schreibt vor, dass man Einwohner von Chefa, Betschan und Tibon zum Vorbeten nicht zulassen dürfe, weil sie א und ע beim Aussprechen nicht unterscheiden. Es wird dies auch vom Lehrhause des R. Elieser b. Jacob berichtet (Berachot 32a; vgl. hierzu Derenburg in Essai sur l'histoire de la Palestine S. 375). Die erwähnten drei Städte lagen in Galiläa, wo ein specieller Dialekt herrschend war und wo man (s. weiter unten) auf sprachliche Correktheit nicht besonders achtete, wodurch sie sich von den Judäern wesentlich unterschieden. Diese wussten in der Aussprache genau zu unterscheiden כואברין von כועברין, אכוזו[2]) von עכוזו (Erubin 53b). Die Galiläer, die חמור (Esel) mit חמר (Wein) verwechselten, wussten auch nicht עמר (Wolle) von אמר (Lamm) zu unterscheiden, nach Bereschit Rabba s. 26 איויא statt הויא sagten, wie sie überhaupt die Gutturalen nicht unterschieden, wie noch die heutigen Samaritaner, wiewohl sie auch das Arabische sprechen, in welchem die Gutturalen in der Aussprache wohl von einander abweichen. Vielleicht ist es darum R. Jose ha Galili gerade, dem es leicht wird (Pessachim 36a) להם עוני mit מה שנאכל באנינות zu confundiren, womit er allerdings von R. Akiba und Anderen zurückgewiesen wird, die bei ihren Deutungen עוני mit ע festhalten. So können auch verschiedene andere Stellen, in denen der phonetischen Aehnlichkeit wegen die Schreibung mit א oder ע zweifelhaft geworden ist, zurückgeführt werden. So Sabbat 77a גמויאה oder גמויעה, גראינין oder גרעינין, אומכות oder עומכות, כואמצין oder כועמצין; in Sukka 29a שיאור oder שיעור, wo die eine oder die andere Schreibart aus Schriftstellen näher begründet wird. Wo die Aussprache eine gleiche war, konnte auch R. Meir's Randbemerkung in seinem Tora-Exemplar, wo er sich zu Gen. 2, 21 כתנות עור für hagadische Zwecke notirte, nicht auffällig werden. —

---

[1]) J. Olshausen, Lehrbuch d. hebr. Sprache S. 4 möchte aus den Beispielen, welche der aramäischen Sprache angehören, noch keinen Schluss auf die abweichende Aussprache auch des Hebräischen folgern; allein es ist nicht zu bezweifeln, dass die Gewohnheit der Sprachwerkzeuge auch diese Abweichung forderte.

[2]) Vgl. Levy im Wörterbuch s. v. u. Munk, Notice sur Aboulwalid (deutsch im Orient 1851 S. 763).

Eine Verschiedenheit in Betreff dieser beiden Lautzeichen bemerken wir auch bei den Babyloniern und den Palästinensern; jene haben oft א, wo diese ע haben, da bei Letzteren ע viel weicher gesprochen wurde, wie sie auch ח weich wie ה gesprochen und es damit vertauscht haben. Hierher gehört auch die Controverse in Aboda Sara Anf., ob עידיהן mit א oder ע gelesen werden soll, da, wie es daselbst im Jerusch.[1]) (ed. Zytomir) und Jerusch. Berachot VIII, 12 heisst, gerade Rab der Palästinenser mit ע liest, während Samuel, dem als Babylonier die Aussprache mit ע schwer wird, es mit א verwechselt. Diese beiden Lehrer sind es auch, die in der Schreibung zweier anderer Wörter, ob מאברין oder מעברין, (Erubin 53a und Jerusch. Berachoth VIII, 12), ob יאותו oder יעותו streitig sind. In allen diesen Citaten müssen die Angaben, wie es Rapoport, Erech Millin s. v. איר verlangt,[2]) so berichtigt werden, dass auf Rab die Schreibung mit ע und auf Samuel die mit א zu beziehen ist. — Merkenswerth ist, dass auch noch heute eine Verschiedenheit in der Aussprache von א und ע bei den Juden des Orients, des spanischen und italienischen Ritus herrschend ist, während die deutsch-polnischen Juden eine solche Verschiedenheit nicht kennen.

ב. Der mehrfach vorkommende Name בי״ת, pl. ביתין (Sabbat 103b) lautet im Buchstaben-Midrasch des R. Akiba, bei Dunasch (ed. Schröter S. 10) und bei den arabischen Juden (Eben Sapir II, S. 183) in der aramäischen Form בי. Die graphische Aehnlichkeit mit כ veranlasst die Warnung in Sabbat 103b zur Vorsicht beim Schreiben.

Aus Berachoth 15b, wo empfohlen wird, zwischen עשב und בשדך im Sch'ma zu pausiren, damit ב am Schlusse von עשב nicht mit ב am Anfange von בשדך ineinanderfliesse, geht hervor, dass man auch das dageschlose ב, wie das dageschirte, asperirt ausgesprochen habe, wie es noch heute die Juden, die nicht dem deutsch-polnischen Ritus angehören, thun. (Siehe ferner bei פ).

ג. Der Name גימל, Sabbat 104, pl. גמלין ebenda 103b, nicht גמין, wie unsere Ausgaben unrichtig haben und mit Unrecht von Frankel in den Vorstudien S. 94 festgehalten wird, da גמלין, was auch Sachs in den Beiträgen zur Sprache der Alterthumsforschung II, 74 und Geiger in den gesammelten Schriften IV, 18 entgangen ist, sich richtig im Sifre Abschnitt ואתחנן, im Jalkut ed. pr. Salonichi, bei Meiri in dem leider unvollständig gedruckten קריית ספר (Smyrna 1863) und bei Anderen in Dikduke Soferim z. St. erhalten hat. Die griechische Bezeichnung גמא dagegen ist in Schekalim III, 2 neben אלפא ביטא, was sich auch bei Rabbinowitsch, Dikduke Soferim z. St. aus Handschriften und älteren Ausgaben erweist.

---

[1]) Hiernach müsste auch in Jerusch. Erubin V, 1 geändert werden.
[2]) Von Frankel, Einleitung in den Jeruschalmi S. 40b, unberücksichtigt geblieben.

In der mehrfach erwähnten Boraitha Sabbat 103b werden auch ג und צ als ähnlich miteinander zusammengestellt und daher vor Verwechselung derselben gewarnt. Raschi z. St. will die Aehnlichkeit in graphischer Beziehung finden, da ein umgekehrtes einfaches צ dem ג gleichen soll. Beachtenswerth ist, dass in 2 Handschriften bei Rabbinowitsch in Dikduke Soferim z. St. diese beiden Buchstaben nicht erwähnt werden. Nachmanides z. St. versucht die graphische Aehnlichkeit beider Buchstaben nachzuweisen, bemerkt jedoch hierbei, dass er Lesarten gefunden habe, in denen נ statt ג vorkomme, diese seien festzuhalten, da sich zwischen נ und צ eher eine Verwechselung denken lasse. Sollte aber doch jene Lesart eine ursprüngliche und richtige sein, so dürfte, wie ich vermuthen möchte, eine früher bestandene phonetische Aehnlichkeit zwischen ג und צ ihr zu Grunde liegen. Denn, (s. Frankel in den Vorstudien S. 93), wenn auch צ in der Septuaginta gewöhnlich zwar durch ein σ ausgedrückt wird, so wäre doch aus den alphabetisch angelegten Klageliedern, in welchen einem jeden Verse der entsprechende hebräische Buchstabe mit griechischen Lettern vorgesetzt ist, zu entnehmen, dass z = ts sei (Τσαδή), aber das t durch Akkomodation an das Griechische schwand. Lautete nun früher צ = ts, so wäre vielleicht eine Aehnlichkeit mit ג darin zu vermuthen, dass das starke ג wie ds lautete, wie noch heute bei den arabischen Juden (vgl. Eben Sappir I, S. 54b) ähnlich ihrem arabischen dschim, das bei den arabischen Aegyptern ג bleibt, so dass sie הדודול הדזבור für הגדול הגבור aussprechen. Vielleicht lassen sich auch aus dieser phonetischen Aehnlichkeit Beispiele entsprechender Lautverschiebungen nachweisen. Ein Beispiel ist mir hierfür bekannt geworden: כסום עגור (Jesaja 38, 14) übersetzt das Targum כסוסיא דאחיד, Symmachus hirundo incluso, die Peschito סנוניתא דמנצרא (s. Frankl, Peschito zu Jirmeja in der Monatsschrift 1872 S. 455). Die Vertenten haben also עגור = עצור genommen. Vielleicht bildet גהך und צחק (Lachen) ein zweites Beispiel solcher Lautverschiebung von ג und צ.

ך. Namen דל"ת (Sabbat 104a) pl. דלתין (ebenda 103b), wo auf die graphische Aehnlichkeit mit dem Buchstaben ר hingewiesen wird; daher auch dem Schreiber R. Meir von seinem Lehrer R. Ismael (Erubin 13a) eingeschärft wurde, bei der Schreibung dieser Buchstaben ja vorsichtig zu sein, da schon durch eine Fliege, die das Strichlein des ד weglöschen könnte, ein ר hergestellt würde. Hiermit hängt jene Midraschstelle in Lev. Rabba S. 19 zusammen, wo mit Bezug auf אחד in Deut. 5, 4 erklärt wird אם את עושה דל"ת ריש"ש אתה מהריב את כל העולם כולו, daselbst auch mit Bezug auf אהר in Exod. 34, 14 אם את עושה ריש"ש דל"ת וכו'. Daher auch die Massoreten an diesen beiden Stellen das Daleth und das Resch als grosse Buchstaben verzeichnet haben.

Ob zur Zeit des Talmuds die Aehnlichkeit, wie bei uns, darin bestand, dass ד eckig und ר rund geformt worden, oder wie in cod. de Rossi No. 7,

der in kalligraphischer Beziehung als ein Muster-Codex gelten kann,[1]) wo beim ד der Seitenstrich eingeschoben ist, ר dagegen wie unser ד dargestellt wird, kann sich wohl nicht mehr ermitteln lassen. Nach Jerusch. Sabbat VII, 2 werden durch das Hinzufügen oder Wegnehmen eines Pünktchens die Buchstaben ד und ר gebildet.

ה. Name ה״י in Sota 17; Sabbat 103b; Menachot 29b; Joma 21b, dagegen ה״א in Jeruschalmi Megilla I, 9, pl. הי״הין Sabbat 103b. Als Hauchlaut bekannt in der hagadischen Deutung des Wortes בהבראם Gen. 2, 1, in Ber. Rabba s. 12 מה ה״א זה כל האותיות תופסין את הלשון וזה אינו תופס את הלשין (vgl. noch näher im Buchstaben-Midrasch des R. Akiba). Die Vertauschung wegen der ähnlichen Form mit ח s. Sabbat 103b. —

Von der Form in der althebräischen Schrift berichtet Jerusch. Megilla I, 11 mit den Worten: תורת הראשונים לא היה לא ה״א שלהם . . . סתום In Jerusch. Chagiga II, 1 heisst es מה הא פתוח מלמטן, die Parallelstelle in Ber. Rabba S. 12 hat noch deutlicher ומה הא זה בתום מכל צדדיו ופתוח מלמטה. Diese Oeffnung nach unten giebt auch in Menachoth 29b Veranlassung zu einer hagadischen Deutung, die aber nicht die Fortsetzungen in der erwähnten Stelle des Jerusch. und des Ber. Rabba kennt, wo auch das oben hinausragende Strichlein an der linken Seite hagadisch verwerthet wird. Nach diesen palästinensischen Quellen unterscheidet sich also das ה vom ח nur durch dieses Strichlein oben. Ueber die geschlossene Form beider Buchstaben in einer alten Thorarolle in Bologna habe ich im Magazin für jüdische Geschichte und Literatur Jahrgang II, S. 5 berichtet. Was dagegen an den angeführten Orten fortgesetzt wird, im Jeruschalmi מה הא פתוח מכל צד,[2]) in Ber. Rabba והחלון הזה שמן הצד scheint mir mit der dort gegebenen hagadischen Symbolisirung ein späterer Zusatz aus einer Zeit und Gegend, in der He bereits die heutige Form, nämlich an der linken Seite oben losgelöst, erhalten hatte. Sie stimmt mit der in Menachot 29b fortgesetzten Deutung, dass die correcten Schreiber den Fuss des He hängen liessen. — Auch in Bezug auf die Aussprache beider Laute war die Verwechselung derselben so geläufig,[3]) dass in Jerusch. Pea VI, 7; Maaser-Scheni V, 3 erklärt wird, die Rabbinen hätten sich nicht zurückgehalten, bei der Auslegung eines Wortes auf eine Unterscheidung von He und Chet keine Rücksicht zu nehmen (לא מתמנעין רבנין לדרשי בין ה״א לה״ית), so dass הלולים (in Lev. 19, 24) הלולים gedeutet wird. Einen besonderen Beweis hierfür bietet Jerusch. Sabbat VII, 1; es handelt sich nämlich darum, in den Worten אלה הדברים (Exod. 35, 1, wofür nicht זה הדבר steht)

---

[1]) Näher von mir beschrieben in meiner Massora zum Targum Onkelos S. V.

[2]) Vgl. eine andere Ansicht hierüber bei Harkavy, altjüdische Denkmäler S. 118, wo zugleich in ausführlicher Weise über die Buchstabenform von ה und ח abgehandelt und die Literatur hierüber näher angegeben wird, die im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums 1879 S 118 weiter ergänzt wird.

[3]) Der Verfasser des Terumat hadeschen (gest. 1460) schreibt § 231 von den Rheinländern, dass sie ה wie ה aussprechen

die am Sabbat verbotenen 39 Arbeiten näher nachzuweisen, wofür die Gelehrten von Sepphoris zählen אלף הד לכוד תלתין הא הכושה דבר הד ודברים הרין, wofür die Gelehrten von Cäsarea aber zählen אלף הד לכוד תלתין ח תמניא לא מתמנעין רבנן דרשין בין ה"א להי"ת.

Ein gleiches Beispiel bietet Babi Sabbat 105, wo אב הכוון als Initialen von אב בחור הביב (für ה) כולך ותיק נאמן gehalten werden. — In Menachot 110a wird in gleicher Vertauschung עיר ההרס (Jes. 19, 18) mit האומר להרס zusammengestellt und so die Uebersetzung R. Josephs mit קרתא דבית שמש gerechtfertigt. — S. Nathansohn in einer Note zu Dikduke Soferim, am Schlusse des 3. Bandes, weist auch auf Daniel 2, 11 hin, wo Raschi (nach dem Tanchuma) ואהרן לא איתי mit ואהרן zusammenstellt; vgl. Norzi in Minchat Schaj z. St. In Sanhedrin 108a und in Bereschit Rabba s. 31 wird ולא נה בהם (Jecheskiel 7) auf נה (Noach) bezogen.[2])

Wollte man aber alle diese Beispiele — die sich noch vermehren lassen — als Ausfluss hagadischer Combinationen bezeichnen und daher ihnen volle Beweiskraft nicht einräumen, so achte man auf ein ächt praktisches Beispiel in Erubin 53b, wo von R. Jose mitgetheilt wird, wenn er בלשון הכמה,[3]) d. h. in einer Sprache reden wollte, die nicht Jeder verstehen sollte, sagte er z. B. עשו לי שור במשפט בטור מסכן, wo שור משפט = בטור כיסכן und תור דין = הר דל sein soll, הר דל aber soll für הרדל gelten.

ן = יא"ו Kidduschin 30a, dagegen וי"ן in Kidduschin 66b u. ebenso Jerusch. Sanhedrin VII. Pl. ווי"ן Jerusch. Nasir 1, Sabbat 103b, wo auf die so leichte graphische Verwechselung mit יוד"ין hingewiesen wird. — In Jerusch. Megilla I, wird mit Anspielung auf ווי העמודים (Ex. 26, 10) gesagt, die Waw's in der Thora müssen den Stangen gleichen, d. h. in gleicher Gestalt. Zugleich wird dort damit bewiesen, dass die ursprüngliche Schrift die Quadratschrift gewesen und niemals vertauscht worden ist (s. oben S. 7). Die abweichende, wie eine Ruderstange verlängerte Form des Waw in Ester 9, 9 s. in Baba Mezia 87, Megilla 16b und Soferim 13, 7.

ן pl. זיי"נין Sabbat 103b, wo vor Verwechselung mit dem langgestreckten Nun am Schlusse eines Wortes gewarnt wird; s. das Folgende unter ח.

Eine abweichende Form unseres Sajin bemerkt man in der Bibelhandschrift de Rossi no. 1135, die mit der Form in einem bei Montfaucon Hexapla I, 22 mitgetheilten alten Alphabet vollständig übereinstimmt, ebenso harmonirend mit Midrasch Akiba (bei Jellinek, Bet ha Midrasch

---

[1]) S auch Pessachim 89, wo כוהיות כושה nach den רבנן = כיהויתיה דשה gedeutet wird, während R. Simeon מהיות unverändert liest.

[2]) Doch hat vielleicht hierbei die Leseart נה im Texte selbst Anlass geboten, die Handschriften, wie auch die editio Brescia (1492) wirklich haben und die auch aus der syrischen Uebersetzung wie aus Hieronymus hervorgeht; vgl. Luzzatto in den פירושי שדל z. St. (Lemberg 1876.)

[3]) לשון הכמה spasshafte und räthselhafte Worte, Midrasch Koheleth I, 8; Moed Katan 9b; Sanhedrin 12; dagegen לישנא דהכמתא in Midrasch Echa Anf. von den geistreichen Einfällen, Impromptus, u. scharfsinnigen Bemerkungen der Einwohner Jerusalems gesagt.

V, 31 (ועוד היא מגולגלת). Ueberhaupt sind einzelne Abweichungen in der Buchstabenform, wie dieser Midrasch sie kennt, auf wirklicher Grundlage beruhend, da sie so, wie sie bei ihm angegeben werden, nicht selten noch in alten Bibel-Codices wahrgenommen werden.

ח = חי"ת in der Mischna Sabbat XII, 5, pl. חיתין in Sabbat 103b. Die Form dieses Buchstabens ergiebt sich aus Sabbat 104, indem es dort heisst: wenn Jemand das Dach vom ה entfernt, d. h. den oberen Querstrich in der Mitte, so dass zwei Sajins entstehen u. s. w. So wird auch in Menachot 29b von correkten Schreibern berichtet דהטרי ליה לגגיה דה"ית, dass sie das Dach, den oberen Strich stabartig in die Höhe ziehen, oder wie Tosefot das. erklären, das Dach in der Mitte einem Höcker ähnlich, nach obenzu ziehen. Diese Form, welche noch heute in vielen Thorarollen angetroffen wird, ist nicht immer so gewesen; vgl. hierüber, wie auch über die Aussprache, was oben (S. 19) beim Buchstaben ה mitgetheilt ist.

ט = טי"ת Maaser scheni IV, 1, Baba Kama 55 pl. טיתין Sabbat 103b, wo eine Verwechselung mit פ (s. weiter unten) wegen Aehnlichkeit in der Form möglich gehalten wird. Hieraus entnimmt Jakob Tam (Tosefot das.) dass der eine (rechte) Seitenstrich beim ט nach innen gezogen werden müsse, da erst dann Aehnlichkeit mit einem פ hergestellt werde. Nachmanides z. St. (Novellen desselben u. d. Titel אורצר נהכוד ed. Presburg) erklärt, man trenne nicht den letzten Strich des ט ab von der Grundlinie, woraus man zugleich entnehme, dass ט rundgeformt sein müsse und nicht wie es die französischen Schreiber machen, die dem ט eine langgestreckte Form geben.

י = יו"ד Jerusch. Chagiga II, 1, Ber. Rabba s. 47; pl. יוד"ין, nicht zu verwechseln mit וי"ן Sabbat 103b. Die Form ist oben gekrümmt (Jerusch. a. a. O. und Babli Menachot 29b); wird als der kleinste Buchstabe des Alphabets im Midrasch zum Hohenliede 5, 11 erwähnt; vgl. auch Sanhedrin 95b. Harkavy, altjüdische Denkmäler S. 122 sammelt die talmudischen Angaben über die Form des Jod und kommt zu dem Resultat, dass in den älteren Zeiten das Jod die Form eines langen Striches mit einem gebeugten Kopf hatte (wie noch in den ältesten Inschriften[1]) zu sehen), dagegen später erst kleiner geschrieben wurde, um es von dem Waw besser zu unterscheiden. קוצה של יוד, über dessen Bedeutung zwischen Raschi und Jakob Tam Differenzen sind (Menachot 29), bezieht S. Sachs in der Einleitung zum Buche Taghin (ed. Paris 1866) S. 19, nach dem Vorgange des Sefer ha Terumah, Ende Hilchoth Tefillin auf das obere Strichlein, mit dem das יוד geziert wird. (Vgl. noch hierzu Derenburg in Notes épigraphiques (Paris 1877) S. 139).

כ pl. כפי"ן Sabbat 103b, s. oben ב.

---

[1]) In den Inschriften der Familie Bene-Chezir, in der Synagogeninschrift aus Kefr-Bereim.

ל = לכו״ד Jebamot 13 und Jerusch. Jebamot I, 6.

מ = מ״ם Maasser Scheni IV, 11; pl. מיכו״ין als Finalbuchstabe leicht mit ם zu verwechseln, Sabbat 103b.

נ = נו״ן Sabbat 104; pl. נונ״ין ebenda 103b; s. noch oben ז.

ס = סמך Jerusch. Megilla IX, 1, wo erklärt wird, dass nach Ansicht dessen, der da behauptet, die Tora sei in אשורית Schrift gegeben worden, müsse das Samech auf den Bundestafeln ein Wunder gewesen sein, da die Buchstaben in denselben durchbrochen waren, das Samech aber in dieser Schrift hat eine geschlossene Gestalt. Nach der Ansicht dessen aber, der da behauptet, die Thora sei ursprünglich in רעץ-Schrift (s. oben S. 7) gegeben worden, müsse das Ajin ein Wunder gewesen sein. Ajin hat nämlich in der althebräischen Schrift die geschlossene Form eines umgekehrten Dreiecks. — Pl. סמכ״ין Sabbat 103b, s. oben מ.

Die phonetische Aehnlichkeit zwischen ס und ז wird im Jerusch. Berachot II, 4 hervorgehoben, um vorzuschreiben, dass das ז in תזכרו (Num. 15, 40) und das ס in הסדו (Psalm 118, 1) recht nachdrucksvoll ausgestossen werden[1]) (צריך להתיז).

ע s. oben א und ס.

פ = Pl. פיפין (פיף als Singular eines Wortes s. Aruch s. v.) in Sabbat 103b, auch in Jalkut Deut. 6, 9 nach der ed. pr. Salonichi, wodurch sich der Einwand Frankel's in den Vorstudien S. 94 erledigt. S. ferner oben sub ט. Was oben von der Aussprache des ב (s. daselbst) gesagt ist, gilt auch vom פ, da in Berachoth 15b unten anempfohlen wird, zwischen den beiden Wörtern הכנף und פתיל ein wenig zu pausiren, damit das פ am Schlusse des einen Wortes mit dem פ am Anfange des folgenden Wortes nicht ineinander aufgehe. Hieraus können wir ebenfalls entnehmen, dass wie ב so auch פ, mit und ohne Dagesch, als In- und Anlaut in gleicher Weise ausgesprochen worden ist. Hieronymus aber sagt, die Hebräer kennen griechisch-lateinisches P auch im Anlaut nicht, es laute vielmehr wie F (s. Lagarde, Onomastica sacra 65, 19; 69, 7) oder wie Phi graecum (zu Jesaja 2, 5).

צ = צדי Sabbat 104a; Pl. צד״ין Sabbat 103b, im Sifre Abschnitt ואתחנן fehlerhaft צדקין, aus der agadischen Deutung Sabbat 104 entstanden. Vgl. noch oben ג.

ק = קוף Mischna, Maasser Scheni IV, 9; Sabbat 104. Aus der letzterwähnten Stelle geht hervor, dass der Schenkelstrich dieses Buchstabens schwebend, d. h. von dem horizontalen Dache getrennt bleibt. Dagegen ersieht man aus Baba Batra 166b, dass dieser Buchstabe ganz geschlossen war, da dort die Möglichkeit ausgedrückt ist, dass durch eine Fliege der Buchstabe ס umformt, d. h. verlängert und dadurch ein קו״ף

[1]) Vgl. mein „R. Jesaja Berlin, eine biographische Skizze, ein Vortrag, gehalten im Rabbiner-Seminar zu Berlin 1879" S 16.

hergestellt werde. In dieser Form des Kof wäre eine Reminiscenz an diesen Buchstaben in der altsemitischen Schrift zu erblicken, wovon uns in der altgriechischen Schrift ganz dieselbe Form aufbewahrt ist; s. Deecke, Ursprung des altsemitischen Alphabets in der Zeitschrift der dm. Gesellschaft, Band 31, S. 110 und Tafel II no. 19 „die altsemitische Form entstand durch Anfügung eines Stieles" und „das Altgriechische hat den leeren Kopf bewahrt, während in der erhaltenen altsemitischen Form der Stielstrich durchgezogen ist."

Wir hätten demnach, wenn wir an die ältere Form des ה noch denken, (s. o.) nachgewiesen, dass die beiden einzigen Buchstaben im hebräischen Alphabet, welche aus zwei getrennten Theilen bestehen, nämlich He und Kof, ursprünglich ebenso wie alle übrigen Buchstaben, in ungetrennter Form existirten. Wie man aus einer Anfrage bei Salomo Aderet, Rechtsgutachten no. 1 ersieht, pflegte man noch zu seiner Zeit (und wahrscheinlich auch vorher) den Kof-Buchstaben oben links mit dem Schenkelstrich verbunden zu schreiben, weshalb Aderet sich genöthigt sah, auf jene talmudische Angabe in Menachot zu verweisen. Vgl. noch andere Daten bei Harkavy, altjüdische Denkmäler S. 283 und Derenburg in den Notes épigraphiques S. 140.

ך = ריש Maasser Scheni IV, 9; Pl. ריש"ין Sabbat 103b, s. o. ד.

ש = שי"ן Menachot 35a.

Eine besondere Behandlung verdient die phonetische Aehnlichkeit nicht allein zwischen Samech und links punktirtem Sin, ferner zwischen Schin und Sin, sondern auch zwischen Samech und rechts punktirtem Schin. Denn alle diese Aehnlichkeiten lassen sich in den talmudischen Quellen und zwar nach ihrem sehr bedeutenden Einflusse auf die Hagada deutlich erweisen. Nach Ewald's gründlicher Auseinandersetzung (s. ausführliches Lehrbuch, Aufl. 8 S. 130) reicht der mundartige Wechsel von ס und שׂ weit hinauf, was שׂריון und סריון bloss Jerem. 46, 4, 51, 3 beweisen, ebenso ist dialektisch בושם in Amos 5, 11 für בוסם zu nehmen. Dass die Ephramiten einst wenigstens für שׂבולת = סבולת sagten, aber auch sonst wohl das שׂ in ס übergehen liessen, wird Richter 12, 6 ausdrücklich gemeldet. Ewald führt noch weiter aus, wie im Allgemeinen erst in späteren Zeiten das שׁ vom ursprünglichen שׂ-Laute sich sonderte und die Verwechselung des שׁ und ס auch immer mehr eintrat, man schrieb jedoch, da das Aramäische ebenso wie das Arabische bloss ס und שׂ kennt, lieber ס für שׁ, wie סכר miethen Esra 4, 5 für שׂכר, seltener umgekehrt שׁ als s für ס wie שׂכלות Kohelet 1, 17 für סכלות, Thorheit; und wie das Aramäische neben ש bloss ס hat und für das Hebräische שׁ in denselben Wörtern stets ס spricht, so wurde die Aussprache des שׁ als ס sicher auch im Hebräischen immer herrschender und einziger. Wir ergänzen Ewald's Angaben für den ursprünglich mehr vorwaltenden שׂ-Laut mit dem Hinweis auf Psalm 119 und das dritte Capitel der Klagelieder, wo in den alphabetischen Anfängen שׁ und שׂ in gleicher Weise zusammen verwendet werden, während in

späterer, nachbiblischer Zeit der שׂ Laut für ס auch eintritt, wie im Sabbatgebete אל אדון, wo die Strophe, die mit ס beginnen sollte, dafür anhebt שמחים בצאתם.

In der talmudischen Hagada scheint man die ursprüngliche Leseart des שׂ selbst für das linkspunktirte שׁ noch gelten zu lassen, da sie oft ohne Weiteres, auch ohne das sonst beigefügte אל תקרי, einfach die Lesung als שׂ zu Grunde legt, worüber ich ausführlich in meiner Schrift „Pletat Soferim, Beiträge zur Schriftauslegung im Mittelalter" S. 40 abgehandelt habe. Es lassen sich viele Beispiele hierfür aufstellen, von denen wir nur einige hervorheben wollen. In Sota 2b wird תשׂטה (Num. 5, 12) mit שׂטות zusammengestellt; in Chagiga 13a wird bei כבשׂים (Num. 28, 3) auf כבשונו של עולם hingewiesen. Wo daher das שׂ nach Tradition und Sprachgebrauch als sz zu lesen war, musste die ausdrückliche Bemerkung gelten, dass hier eine Irregularität vorliege und daher anders gelesen werden müsse. So z. B. Moed Katan 5a ושׂם דרך אראנו א"ת ושׂם אלא ושׁם (לשון שׂום הדיינים). Umgekehrt in Joma 75 דאגה בלב איש ישׂחנה הר אכור ישׂחנה כודעתו וחר אמר ישׁיחנה לאחרים; ferner in Ketubot 38b (hebr. כוואורשׂה) כוורשה קרי ביה כואורסה.

Nach dieser Voraussetzung ist die häufige Frage, warum hier und da das שׂ nicht sch, sondern sz laute, ganz natürlich. Es scheint die strenge Scheidung der beiden Laute in den Schulen vorherrschend gewesen zu sein; am allermeisten wurde sie von R. Elasar Modai in der Mechilta vertreten. Dieser erlaubt nicht einmal, das שׂ als Grundlage einer hagadischen Deutung mit sz = ס zu confundiren, wo das linkspunktirte שׁ nach Sprachgebrauch vorausgesetzt werden muss. So z. B. Mechilta zum Verse ושם נסהו (Exod. 15, 25), wo R. Josua mit שם נשא לו גדולה überträgt und Stellen wie נשא אויל מרוך (Jer. 52, 31) und נשא את ראש (Num. 4, 22) dafür heranzieht, während R. Elasar Modai bei der wörtlichen Erklärung bleibt und dem R. Josua entgegnet והלא גדולה אינה תלויה אלא בש"ין (richtigere Leseart וכאן לא כתיב אלא בס"מך הא מה (והלא תלויה והרמה אינה אלא בש"ין ת"ל ושם נסהו, ושם נסה המקום את ישראל[1]).

R. Elasar protestirt also entschieden gegen die Verwechselung des ס mit Schin. Dahingegen gehört die ebenfalls nicht seltene Verwendung des Schin für Szin und umgekehrt, welche jenem bezeichneten Systeme ganz entgegensteht, einer hagadischen Richtung an, wie z. B. der des R. Josua, gegen den R. Elasar sich häufig wendet. Diese zweite Richtung verwechselt nicht allein Szin, sondern auch Schin mit ס und umgekehrt. So z. B. wird es ihm gar nicht schwer Joma 75b שלין (Exod. 16, 13) mit סליו und שלוה zu indentificiren und zu sagen צדיקים אוכלים אותו בשלוה ורשעים אוכלים אותו ודומה להם כסלוים. Ferner Sota 13a הנותן אמרי שפר

---

[1]) Der in den Commentaren hierbei gegebene Hinweis auf die Mechilta z. St. לבעבור בשביל לגדל אתכם = נסות אתכם ist nicht zutreffend, da Raschi z. St. diese Bedeutung mit נס = Panier in Verbindung bringen will.

א"ת שפר אלא אמרי ספר. Nidda 13a wird zu שחטי הילדים (Jes. 57, 5) bemerkt אל יתקרי ושוחטי אלא וסוחטי, eine Erklärung, die nach Abraham Bukrat (in dessen Commentar ס' הזכרון S. 18c) ibn Esra vorgeschwebt haben soll, als er Gen. 40, 11 zu ואשחט bemerkte כמו ושוחטי הילדים, wenn man nicht annehmen will, dass ibn Esra die Leseart ושוחטי mit linkspunktirtem שׂ vor sich hatte, allerdings in Abweichung von der massoretischen Leseart. Vgl. noch Chulin 27 wo im Lehrhause des R. Ismael vorgetragen wurde ושחט א"ת ושחט אלא וסחט ממקום שסח חטהו.

Wie aber linkspunktirtes שׂ, für welches die aramäische Sprache ס[1]) hat, sogar in biblischen Stellen gleich ס gehalten wurde, bezeugt ein alter Midrasch (die jüngere Hagada lassen wir überhaupt hierbei unberücksichtigt) in Bereschit Rabba S. 17 ויסגור בשר תחתנה א"ר היננא בריה דר' אידי מתחלת הספר ועד כאן אין כאן סמ"ך כיון שנבראת נברא שטן עמה ואם יאמר לך אדם הוא הסובב תאמר לו בנהרות הכתוב מדבר.

ת = ת"יו Maasser Scheni IV, 11, wird als letzter Buchstabe im Alphabete in der schönen Hagada (Jerusch. Sanhedrin I, 1) bezeichnet, nach welcher das aus dem ersten (א), dem mittleren (מ) und dem letzten Buchstaben (ת) zusammengesetzte Wort אמת andeuten soll, auf welcher sicheren Grundlage die Wahrheit beruht, während שקר, die 3 dicht nebeneinander gestellten Buchstaben aus der letzten Reihe im Alphabet, die Lüge als ohne festen Halt darstellen.

Ueber Abweichungen in der Schriftform mehrerer Buchstaben an einzelnen Stellen des Schrifttextes s. Traktat Soferim IX und die Primärquellen für die dortigen Angaben.

Was die Krönlein (כתר, תגין), Knötchen (קשרים), Strichlein (זיינים und קוצים) betrifft, mit denen manche Buchstaben zu verzieren sind, so verweise ich für die talmudischen Citate auf das Sefer Taghin nebst Einleitungen von S. Sachs und Bargès, wie auf Derenburg's Erörterungen in den Notes épigraphiques S. 134.

Finalbuchstaben.

Die 5 Finalbuchstaben כמנפ"צ (דקוקץ) werden als מנצפך geordnet, um מן צופך, von deinem Seher herstammend, lesen zu können. Hiervon werden דוקץ gerade (פשוטין) genannt, weil der Schaft derselben gerade herab gezogen wird, während ihn die gewöhnliche Form umgebogen zeigt, die daher auch כפופין krumm genannt werden, vor deren Verwechselung gewarnt wird

---

[1]) Derenburg in den Notes épigraphiques (Paris 1877) S. 92 weist an mehreren Beispielen nach, wie im Hebräischen und Aramäischen שׂ in analogen Wörtern des Arabischen שׂ erhalten und der arabische Einfluss nach dieser Richtung hin auch bei palmyrenischen Inschriften sich spürbar mache.

Wie im Aramäischen erst später auch שׂ zu ס geworden ist, darüber spricht Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialekte in der Zeitschrift der dm. Gesellschaft, Band 24, S. 95; Beobachtungen im Wechsel dieser Laute auch für das Arabische s. Nöldeke's Aufsatz in der Zeitschrift Orient und Occident I, S. 763.

(Sabbat 103b); ebenso vor der Verwechselung von פתוחין und סתומין, nämlich כ und ם.[1])

Die doppelte Form dieser 5 Buchstaben wird in Sabbat 104 und Megilla 2 als von Mose herrührend bezeichnet. Später vergessen, wurden sie durch die Propheten restituirt. Da man im babilonischen Talmud darüber nicht einig zu sein scheint, welche Form, die offenen Buchstaben oder die geschlossenen Finalbuchstaben, wieder hergestellt wurden, so bezieht sich auch das vorangehende שכחום auf das Vergessen im Gebrauch der einen oder der anderen Form. Anders fasst der jerusalemische Talmud Megilla I, 10 (vgl. auch Bereschit Rabba s. 1) es auf, indem nach einer Meinung daselbst die Doppelform von den Sehern (צופים) erfunden worden ist. Auch scheint aus der allerdings dunkel gehaltenen Stelle hervorzugehen, dass erst in Zeiten des R. Elieser und R. Josua (also am Ende des ersten und Beginne des zweiten Jahrhunderts) die neue Form sich zum festen Typus gestaltet habe. Frankel in den Vorstudien S. 213 behauptet, dass die Septuaginta die Doppelform der Finalbuchstaben, wie viele Beispiele zeigen, nicht gekannt hat, wie auch bei den Palästinensern diese Buchstaben מנצפך noch in längerer Zeit die stabile Form nicht erlangt hatten.

Vokale.

Von den sichtbaren Zeichen für die Vokale ist weder im Talmud noch in den älteren Midraschim die Rede. Von den zuerst in den Kinderschulen zur Anwendung gekommenen Lesezeichen zur Erleichterung des Unterrichts hat man erst später, in nachtalmudischer Zeit, allgemeineren Gebrauch gemacht. Die nähere Beweisführung gehört nicht hierher; aus der hierüber vorhandenen Literatur sei auf die gründliche Darlegung[2]) Derenburg's, in Revue critique, Band XIII (1879) no. 25, im Anschlusse an eine Besprechung der von G. Schneidermann neuerdings herausgegebenen Schrift „die Controverse des Lud. Capellus mit den Buxtorfen, über das Alter der hebr. Punctation," hingewiesen. —

Die phonetischen Eigenthümlichkeiten der Vokale lassen sich aus den talmudischen Stellen, in welchen Reminiscenzen der Lautähnlichkeit des betreffenden Schriftwortes mit einer hagadischen Deutung enthalten sind, nur mit einer geringen Aussicht auf Wahrscheinlichkeit ermitteln, so dass ich davon Abstand nehme, derartige Versuche anzustellen. Auch die vielfachen Versuche, aus den hebräischen Wörtern, welche in griechischen Texten oder bei den Kirchenvätern citirt werden, die Aussprache der Vokale

---

[1]) Aus dieser talmudischen Benennung entstanden in den jüdisch-deutschen Schulen Ausdrücke wie krumme כ, schlechte (schlichte, einfache) ך, Schloss (Schluss) ם, Uffe (offene) פ.

[2]) Nach dem Französischen mitgetheilt im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums von Dr. Berliner und Dr. Hoffmann, Jahrg. VI, Heft 4.

in jener Zeit festzustellen, haben zu keinem sicheren Resultate geführt.[1]) Dagegen dürfte es eher gelingen, eine spezielle Verschiedenheit der früheren Zeit festzustellen.

Die Aussprache der Vokale, wie sie noch heute die deutsch-polnischen Juden von den spanisch-italienischen, wie auch zum Theil von den orientalischen scheidet, lässt sich weit hinauf verfolgen. Wenn auch auf die Aussprache der Consonanten die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Völker und Länder, in deren Mitte die Juden leben, influiren, so ist dies doch weniger bezüglich der Aussprache solcher Urlaute, wie die Vokale es sind. Hier muss man die Verschiedenheit auf die alten Zeiten zurückführen, in denen die Juden Palästina's dem tiberianischen System, welches, später aufgezeichnet, unser Punktations-System geworden ist, folgten, während die Juden Babilons das orientalische System festhielten. Hierfür zeugt das Wort מכונו,[2]) welches in Palästina, sei es dritte Person singularis (von ihm), sei es die erste Person pluralis (von uns), in der Aussprache nicht unterschieden wurde. So wird in der Mechilta Abschnitt בשלח (s. die Parallelen in Ber. Rabba s. 21, Midrasch zum Hohenliede 1, 9) das Wort מכונו in der Schriftstelle Gen. 3, 22 הן האדם היה כאחד ממנו nach beiden Bedeutungen hin genommen, ohne dass hierbei bemerkt wird, dass es in der Aussprache differirt. Auch in Jerusch. Taanit IV, 5 wird das Wort מכונו in Num. 13, 31 (כי חזק הוא ממנו) ohne Weiteres auf Gott bezogen (אמר ר' שמעון בן לוי דברו המרגלים דברים כלפי מעלה כי חזק הוא מכונו אמרו כביכול לא יכיל להון). Aus dem babilonischen Talmud dagegen (Sota 35; Menachot 53b und Arachin 15) lässt sich eine Differenz in der Aussprache erkennen, da es dort heisst א"ר הנינא בר פפא דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה כי חוק הוא מכונו אל תקרי מכונו אלא מכונו כביכול אפילו בעל הבית אין יכול להוציא כלים מושם.

Die hier hinzugefügte Formel אל תקרי bezeugt, dass man in Babilon מכונו in der dritten Person, als auf Gott bezogen, anders aussprach, als מכונו in der ersten Person, von den Kundschaftern ausgehend. Merkenswerth ist es, dass Acha aus Schabcha in den Scheeltot IV, § 129 die Stelle aus dem babilonischen Talmud citirt, jedoch das אל תקרי weglässt. Nach dem Zeugniss des Abraham b. Daud in Sefer hakkabala ist Acha von Babilon nach Palästina ausgewandert, wo er sein Werk redigirte. Dort aber war eine Differenz in der Aussprache des Wortes מכונו nicht bekannt, weshalb Acha das אל תקרי streicht. Raschi in Sota 35, der von dieser

---

[1]) S. Morino, Exercitationes de lingua primaera; de Rossi, della lingua propria di Cristo; Gesenius, Geschichte d. hebr. Sprache; Frankel, Vorstudien zur Septuaginta, auch in dessen Werk „Ueber den Einfluss der palästin. Exegese;" Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel; Ewald, Lehrbuch S. 74; Derenburg, Notes épigraphiques S. 113 und 119.

[2]) Vgl. hierüber Pinsker, Einleitung in das Punktations-System 104; Geiger, Kerem Chemed IX, 69; Strack, prolegomena critica 39 und in der Zeitschrift für d. ges. luth. Theologie 1877, S. 20.

doppelten Pronunciation keine Ahnung hat, weiss sich nicht anders zu helfen, als den Satz אל תקרי ganz zu streichen. Aruch s. v. בעל hat im Talmud die Leseart אל תקרי כומנו אלא כונו, welche wahrscheinlich erst durch die Verlegenheit um etwas Besseres entstanden ist, wie auch nur einem ähnlichen Umstande die Punktation in unseren Talmud-Ausgaben כומנו neben כומנו zuzuschreiben ist. Tobia b. Elieser (im Lekach tob z. St.) will gehört haben, dass die Differenz zwischen beiden כומנו in Dagesch und Rafe bestehe, wiewohl, wie er bemerkt, ein Rafe (in diesem Worte) in der Schrift nicht bekannt ist. Auch die Tosefot in Arachin z. St. kennen diese Erklärung, die sie aber nicht acceptiren. Man hält Ibn Esra als den Ersten, der auf die Differenz in der Aussprache Seitens der Orientalen und Occidentalen hinweist, indem er zu Gen. 3, 22 (היה כאחד מכונו), zu Exod. 1, 9 (רב ועצום מכונו) und im Zachut, Buchst. נ bemerkt, dass man im Ostlande, d. h. in Babilon, behauptete, מכונו, wenn das Suffix die erste Person der Mehrzahl bezeichnen soll, erfordere kein Dagesch im Nun, dieses werde nur gesetzt, wenn das Suffix die dritte Person der Einzahl anzeigen soll. Ibn Esra hatte aber darin ältere Vorgänger, von denen er dies erfahren. So berichten auch Jona ibn Gannach, in ס׳ הריקמא S. 112, und Jehuda ibn Balam in seinem Buche אותות הענינים von dieser Differenz. Beide aber theilen es von Hörensagen mit, und darum sind auch ihre Mittheilungen ungenau. Erst unserer Zeit war es beschieden, durch die Auffindung und nähere Darstellung des babilonischen Punktations-Systems das Dunkel zu lösen. Nach demselben ist nämlich מנו als erste Person pl. mit Zere punktirt מִנו und in der Massora zu Jeremia 4, 8 des Codex babil. v. Jahre 916 wird ausdrücklich bemerkt מנו כ״ד, d. h. mit Zere kommt מנו 24 mal in der Schrift vor, während מנו als dritte Person sing. mit Patach punktirt ist. Demnach müsste in jener talmudischen Stelle gelesen werden אל תקרא כוּנו אלא מִנו. Dieselbe Differenz wird übrigens auch bei אינו und ähnlichen Formbildungen, welche die zweifache Bedeutung der 3. sing. und 1. Person pl. zulassen, beobachtet.

Dagesch und Chatef.

Wenn auch diese beiden Lautbezeichnungen als solche im Talmud nicht vorkommen, so ist doch die eigentliche Etymologie derselben von dort herzuleiten und haben an ihnen Beispiele, wie manche Kunstausdrücke hoch hinaufreichen und in dem Aramaismus wurzeln, wie sie schon früher im Gebrauche waren, wenn sie auch noch nicht die scharf abgegrenzte grammatische Bedeutung hatten.[1]) Nach einem Citat im Tur Orach Chajim § 61 aus Jerusch. Berachot II, 1 soll es dort heissen ובלבד שידגיש ב״דלת (bei uns fehlen diese Wörter, aber im Jalkut Deut. 6, 4 findet sich ebenfalls dieses Citat), d. h. das ד im Worte אחד müsse stark und deutlich

[1]) Geiger, Jüdische Zeitschrift X, S. 20; s. a. Dukes und Ewald, Beiträge II, S. 36.

ausgesprochen werden, damit es nicht wie ein ר klinge und als ob man אחר sagen wolle.[1]) —

In dem erwähnten Citat aus dem Jerusch. heisst es weiter ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. Diese Warnung kommt aber auch in Babli, nämlich in Berachot 13b vor, sie will, dass man das ה im Worte אחד nicht verschlucke. Wiewohl Chatef, wie auch Dagesch in dem anderen Punktations-System wie in der Massora eine andere Bedeutung haben, als die bei uns geläufig gewordene, so haben wir doch hier den Anfang für dieses Kunstwort. Ja, nach Raschi z. St. wäre hier dieser Terminus selbst schon da; denn er erklärt dort: בשביל אריכת הרל"ת לא ימהר בקריאתה שלא יקראנה בחטף בלא פתח ואין זה כלום. Raschi[2]) bleibt sich darin consequent, da er auch in Berachot 47 אכן החטופה erklärt: שקורין את האלף בחטף ולא בפתח ואומר אכן והוא צריך לומר אכן.[3])

Accente.

Auch die schriftlichen Zeichen der Accente bleiben im Talmud unerwähnt; ihre spätere Fixirung und Einführung hängt gewiss mit der Geschichte der Vokalisation zusammen. Doch haben wir sichere Nachrichten von einem cantilen Vortrag, den man in den talmudischen Quellen als das Verständniss des Textes fördernd betrachtet. So werden in Nedarim 37 die Worte in Nechemja 8, 8 ויבינו במקרא auf פיסוק טעמים, d. h. auf die im Vortrage eintretenden Pausen und Betonungen gedeutet. Daher wird in Chagiga 6b, mit Bezug auf die Schriftstelle Exod. 24, 5 ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים auf die Frage, ob פרים auf עולות oder שלמים sich beziehe und bei der Einwendung, הא נפקא מיניה, da doch immerhin פרים unverändert gemeint sei, geantwortet לפיסוק טעמים, es sei für die accentuirende Pause nicht gleich, ob פרים auf das zunächst vorangehende oder auf ein früheres Wort im Satze bezogen werde. Von einem besonderen Unterrichte in פיסוק טעמים,[4]) d. h. in der Cantilation des Vortrages wird auch in Nedarim

---

[1]) Vgl. oben S. 18 die aus gleichem Grunde empfohlene Vorsicht bei der Schreibung dieses Wortes.

[2]) S. Lipmann Heller in כועדני יום טוב z. St., der auch auf Raschi in Exod. 22, 19 hinweist, wo das Schwa ebenfalls Chatef genannt wird.

[3]) Nach dem Aruch s. v. אכן wäre aber die Bedeutung des אכן החטופה eine andere und zwar שחטף ואמר אכן קודם שתגלה הברכה מפי המברך. — Raschi dagegen hält die Vokalzeichen als eine Erfindung der Weisen החכמים ציינוהו לסימן, (die Accente aber bezeichnet er als mündliche Tradition von Sinai her), wie er sich in einem Bescheide des (handschriftlichen) Werkes „vom Verbotenen und Erlaubten" cod. Asulai und in einem Bescheide in cod. de Rossi No. 1033 ausspricht.

[4]) In den Parallelstellen Megilla 3, Jerusch. Megilla I und Ber. Rabba s. 36 פסקי טעמים, bei Raschi an erster Stelle nach cod. München פיסוקי הטעמים und hierbei קרואין טרופין, Tropen, Plural von Trop, worüber von mir Näheres im Literaturblatt der jüd. Presse I, No. 1. — R. Jochanan (Ende, Megilla) nennt die Cantilation auch נעימה, wie Raschi dort dessen Ausspruch כל הקורא בלא נעימה erklärt. In den Hechalot erscheint נעימה für Melodie, weshalb die Leseart ובנעימה קדושה im täglichen Frühgebet unbestritten die richtige ist; s. Plessner נוזלים כן לבנון S. 104 und meine Notiz im Israelit 1868 No. 26. Für R. Jochanans Ausspruch weise ich auf eine ähnliche Sentenz im Midrasch zum Hohenliede 4, 11 hin, wo R. Levi den Vers דבש וחלב תחת לשונך auf den anwendet, der die Schrift liest בערוגו ובניגונו.

37 gesprochen. Dass die Cantilation von einer besonderen Handbewegung begleitet war, geht aus Berachot 62 hervor, wo von der rechten Hand gesagt wird, dass man damit zeige טעמי תורה, wie die Accente hier bezeichnet werden. Ich kann nicht unterlassen, hierbei (s. Luzzatto im Commentar z. St.) auf eine Talmudstelle hinzuweisen, die eine feine Distinction in der Zeichensetzung, ohne dass derselben erwähnt wird, verräth. In Menachot 27b wird Lev. 16, 2 ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר untersucht, wobei die רבנן äussern על הארן ולא ימות, אל הקודש בלא יבא, demnach würde abweichend von unserer Zeichensetzung, das Atnach bei אל הקדש zu stellen sein, dann wäre zu folgern מבית לפרכת ואל פני הכפרת בלא ימות. R. Jehuda aber liest, wie bei uns, das Atnach bei לפרכת und erklärt daher אל הקדש ומבית לפרכת בלא יבא ואל פני הכפרת בלא ימות. Bei manchen anderen Stellen, wie bei den 5 Versen, die in Joma 52 mit der Bezeichnung שאין להם הכרע angeführt werden, war man in der Zeichensetzung schwankend geblieben. Bei anderen Stellen wird abweichend von der Zeichensetzung anders erklärt. So Keritut 8, wo die Worte in Exod. מור דרור חמש מאות וקנמן בשם מחציתו המשים ומאתים in der Weise aufgefasst werden, dass auch von קנמן בשם 500 Schekel gebracht wurden, aber in je 2 Hälften von 250 Schekel. Nach der Zeichensetzung aber wird וקנמן בשם מחציתו zusammengezogen und חמשים ומאתים als Apposition zu מחציתו betrachtet. In ersterem Falle wäre zu übersetzen: „Nimm dir fliessende Myrrhe 500 Schekel, ebenso Rohrgewürz, in Hälften von je 250 Schekel," und im zweiten Falle: „Nimm dir fliessende Myrrhe 500 Schekel, und Rohrgewürz zur Hälfte, nämlich 250 Schekel." — Andere Beispiele erblicken wir in Berachot 19 und 60, wo die Worte aus Jesaja 1, 9 כמעט כסדום היינו citirt werden, so auch im Targum und in Raschi z. St. Nach den Accenten aber ist כמעט als mit Atnach versehen zur ersten Vershälfte gehörig, wie auch in Ketubot 8 demgemäss כסדום היינו, ohne כמעט, citirt wird.

Bevor wir jetzt die eigentlichen Beiträge zur hebräischen Grammatik, nämlich zum Theil der Formlehre, wie sie aus der midraschischen Exegese des Talmuds sich entwickeln lassen,[1]) vorführen, wollen wir noch den Ausdruck

דקדוק[2])

erklären, der im talmudischen Sprachgebrauch Genauigkeit und Subtilität bezeichnet und u. A. in דקדוקי הפרשה, דקדוקי סופרים, דקדוקי תורה (s. Levy, Wörterbuch s. v.). Bei Saadia in Emunot wird er noch für „Prüfung und Kritik" gebraucht, und erst[3]) bei karäischen Schriftstellern, dann bei Mena-

---

[1]) Es sei hierfür bemerkt, dass ich in dem Theile der Formenlehre sehr oft den Anregungen und Hinweisungen Malbim's und Hirsch's in ihren Schrift-Commentaren gefolgt bin.

[2]) S. die fleissigen Zusammenstellungen für dieses Wort und seine Nachformen bei Zunz, zur Geschichte S. 201, Dukes in den bereits erwähnten Beiträgen S. 122, im Literaturblatt des Orients 1847, S. 636 und 1850, S. 37, Steinschneider im Artikel „Jüdische Literatur" (Ersch und Gruber, Encyclopädie, Band 27, S. 416.)

[3]) S. Munk, Notice sur Aboulwalid, deutsch im Literaturblatt d. Orients 1850, S. 471.

chem b. Seruk erscheint er als Bezeichnung von Grammatik in unserem Sinne. Dagegen verwendet bereits die Mischna das Verbum des Wortes für sprachliche Beziehungen; so Berachot II, 1, wo die genaue, lautrichtige Aussprache der einzelnen Buchstaben beim Sch'malesen mit דקדק באותיותיה, im Jerusch. Berachot z. St. mit צריך דקדוק gefordert wird. Erubin 53 wird von den Judäern, im Gegensatze zu den Galliläern, mitgetheilt, dass bei ihnen die Thora sich erhalten, weil sie auf die Sprache besondere Sorgfalt verwendet (שהקפידו על לשונם) und דדייקי לישנא „sie correct waren in ihrer Sprache,"[1]) Von den Suranern wird (Gittin 31b) gemeldet דדייקי קראי, dass sie die Schriftverse zu deuten verstehen, wie von R. Meir (Joma 83b) erzählt wird הוה דייק בשמא, er achtete genau auf den Namen, den Jemand führte. Baba Batra 21 wird ein Kinderlehrer, דדייק ולא גרים, der correct ist (in der Sprache), wenn er auch nicht viel gelernt, einem Anderen, der viel gelernt hat, aber nicht genau ist, vorgezogen.

Wurzel und Stamm der Wörter.

Die jetzt allgemeine Annahme, dass jedes hebräische Wurzelwort aus drei Lauten bestehen muss, war bei den ältesten Grammatikern noch nicht herrschend. Erst Jehuda Chajug ist es, der den Dreilaut als festes Gesetz hinstellt und sich hiervon bei der alphabetischen Aufführung der Wurzeln leiten lässt. Von ihm sagt Salomo Parchon in der Einleitung zu seinem Wörterbuche, Gott habe dem Chajug diese Offenbarung mitgetheilt, welche noch dem Saadia verborgen blieb. Denn Saadia und Koreisch, Menachem und Dunasch, Raschi und ibn Esra nehmen zwei, mitunter sogar einlautige Wurzeln an, so dass nach diesem System Verba, deren erster Buchstabe z. B. ein ruhendes *Jod* oder ein fehlendes *Nun* ist, von denjenigen, deren zweiter Buchstabe ein ruhendes *Waw* ist, nicht getrennt werden. Menachem b. Seruk sagt, die Wurzel von אגע ist גע, von אשב ist שב, von עשה ist עש, von ירד ist רד. Diese Ansicht ist allerdings sehr alt; schon Elasar Kalir gebraucht so die Wörter und schaltet frei mit den für zweibuchstabig gehaltenen defektiven Wurzeln. Demselben System folgt auch die talmudische Exegese, der es daher leicht fällt, die verschiedensten Verben auf eine gemeinsame zweibuchstabige Wurzel zurückzuführen und für sie eine gemeinsame Grundbedeutung aufzustellen.[2]) Daher wird bei mehrlautigen Wörtern eine Theilung vorgenommen; so ist z. B. כרמל nach Sifra zu Lev. 2, 14 aus רך und מל zusammengesetzt, nach Chagiga 13 חשמל aus חש und מל, Taanit 6 מולקש aus מל und קש, Megilla 12 כרפס soviel als כרים של פסים, und andere Beispiele, bei denen nicht

[1]) Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache S. 196 übersetzt diese Worte: „die ihre Sprache sorgfältig bearbeiteten." — Die Stelle wird von Jona ibn Gannach in Rikmah S. VI citirt und erklärt; zu den Varianten im Citat bei Gannach vgl. Dikduke Soferim zu Erubin 53.

[2]) Es ist unnöthig, dies durch Beispiele zu veranschaulichen, jedoch sei aus der Menge von Belegstellen nur auf Chulin 27 hingewiesen, wo eine lehrreiche Diskussion geführt wird, um die Wurzel für das Wort שחט zu eruiren.

selten die Etymologie eine freie Phantasie verräth. Renan in Histoire des langues sémitiques S. 126 weist an mehreren Beispielen in der Schrift selbst nach, dass in den ältesten Zeiten der Sprache fast immer zweilautige Wurzelwörter angenommen wurden.

Wir wollen einen Beleg hierfür in der Auffassung des Midrasch in Ber. Rabba s. 25 nachweisen. Dort sagt R. Jochanan mit Bezug auf den Namen נח, der in der Schrift Gen. 5, 29 mit זה ינחמנו erklärt wird: לא הוא השם ולא השם הוא המדרש לא הוה צריך קרא למיכר אלא נח זה המדרש (1 יניחנו או נחמן. „Die Etymologie entspricht hier nicht dem Namen, es hätte in der Schrift heissen müssen: er nannte ihn נח von יניחנו oder נחמן (Tröster) von ינחמנו" u. s. w. Wirklich werden dort im Midrasch Meinungen kund, nach denen ohne Rücksicht von der im Texte gegebenen Begründung des Namens dieser theils an ניחוח (Gen. 9, 21), theils an ותנח (ebenda 8, 4) angelehnt wird. Vgl. jedoch ibn Esra zur angeführten Schriftstelle, der dort hervorhebt, dass die Hebräer nicht auf den Sinn der Wörter, sondern auf den der Worte achten; übrigens ist ja auch נחמה (Tröstung) eine מנוחה, nämlich eine Beruhigung des Herzens. Luzzatto in seinen Prolegomeni ad una grammatica raggionata S. 84 sagt dies noch deutlicher, indem er die Identität von נחם mit נח behauptet, nur dass durch den Hinzutritt des מ die Bedeutung des Ruhens die spezielle Bedeutung der Seelenruhe erlangt habe; der Midrasch selbst aber hat bei allen den dort nachgewiesenen Bedeutungen des Wortes נחם die Grundbedeutungen נח ruhen. — Uebrigens hat dieser Midrasch bereits Saadia veranlasst, sich über ihn zu äussern (s. die Antworten der Schüler Menachems, ed. Stern S. 80 und der Schüler Dunasch's, ebenda S. 27); ebenso bespricht ihn ibn Esra an mehreren Stellen seiner grammatischen Werke und im Commentar, Anf. יתרו; Raschi zur Schriftstelle u. v. A.[2]); zuletzt Hirsch in seinem Pentateuch-Commentar z. St.

Genus.

Es wird der Wechsel des Genus in einem und demselben Satze sorgfältig beachtet und für die Diskussion in der Halacha oder die Eruirung derselben verwerthet. Eine klassische Stelle hierfür ist Sebachim 43b, wo (nach der Boraitha im Sifra z. St.) über Lev. 7, 20 diskutirt wird, ob darin von טומאת בשר oder טומאת הגוף die Rede ist. Für die letzterwähnte Ansicht wird auch Rabbi citirt, dessen Behauptung durch R. Jizchak b. Abudimi, der hierbei als ein bedeutender Schrifterklärer hervorgehoben wird, näher begründet wird: הואיל ופתח הכתוב בלשון נקבה וסיים בלשון זכר באמצע בטומאת הגוף הכתוב מדבר. Die betreffende Schriftstelle lautet näm-

---

[1]) S. hierüber Zunz, gottesd. Vorträge S. 170.

[2]) S. Goldziher in der Zeitschrift d. dm. Gesellschaft XXIV, S. 208 und Grünbaum, ebenda XXI, S. 239.

lich: והנפש אשר תאכל בשר מזבח ח׳שלמים אשר לד׳ וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה. Hierin wechselt das Genus in der Weise, dass der Vers mit dem Femininum beginnt und eben so schliesst, in der Mitte aber des Masculinums sich bedient. In dem darauf folgenden Verse ist derselbe Wechsel des Genus bemerkbar, doch lässt hier das Masculinum (ואכל מבשר זבח) gar keinen Zweifel zu, dass von טומאת הגוף die Rede ist; daher ist in gleicher Analogie auch das Masculinum im ersten Satze von טומאת הגוף zu verstehen. —

Auch bei der Construction eines Verbums wird das für die Person angewandte Genus genau in Betracht gezogen. Zur Schriftstelle Lev. 23, 20 והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה לפני ד׳ על שני כבשים קדש יהיו לד׳ לכהן bemerkt בן ננס, כבשים אע״פ שאין להם, somit bedinge nicht das Thieropfer auch die Darbringung der Brode. Das Masculinum יהיו kann sich nicht auf das sonst im Femininum stehende להם beziehen (wie סלת תהיינה). Wenn nun, wie nachzuweisen ist, bei jedesmaliger Verbindung eines Verbums mit mehreren Substantiven das Verbum für Genus und Numerus sich nach demjenigen Substantiv richtet, welches als die wesentlichste, unerlässliche Bedingung sich kundgiebt, so kann sich hier das Verbum, da es יהיו heisst, nur auf כבשים, und nicht auf להם, beziehen. Somit erscheint להם nur als Nebensächliches, woraus בן ננס richtig folgert, dass das Brod nicht als Zubehör und Ergänzung des Thieropfers und daher nicht als מעכב את הכבשים zu betrachten sei. (Vgl. noch Hirsch im Commentar z. St., der dort die entgegenstehende Ansicht R. Akiba's acceptirt und näher begründet). —

Wie man auch in talmudischer Zeit auf den richtigen Gebrauch des Genus sorgsam achtete, ersehen wir aus Chulin 137b, wo erzählt wird, dass איסי בר היני den R. Jochanan[1]) dabei traf, wie er dem Sohne lehrte חמש רחלים גוזזות מנה מנה ופרס; da sagte Jener: sage ihm doch רחלות, worauf R. Jochanan erwiederte, es heisst ja in der Schrift רחלים מאתים (Gen. 32, 15). Jsse antwortete hierauf und wies auf jenen Grundsatz hin, mit dem wir alle abweichenden Formen im Neuhebräischen rechtfertigen, nämlich לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן. Aber gerade dieses Wort (רחלים) findet man wie in der Schrift, so auch in der Mischna als Masculinum, so in Kilajim 1, 1; Sabbat 5b; wie es wiederum selbst in der Schrift, obwol die Masculinar-Form tragend, immer nur als Femininum gebraucht wird. —

In Kidduschin 2b, in der den Saboräern zugeschriebenen Partie, wird unter Anwendung der Bezeichnungen נקבה und לשון זכר das von der Mischna daselbst promiscue gebrauchte Genus in בשלש דרכים gerechtfertigt. Das Wort דרך sei wohl, wie aus Exod. 18, 20 zu erkennen, ein Femininum, werde aber auch, wie in Deut. 28, 7 als Masculinum gebraucht. Andere

---

[1]) Es ist derselbe R. Jochanan, dem Aboda sara 58b die Anwendung des biblischen Wortes מסך für das spätere מזג „Wein mischen" missfällt.

Beispiele, wo die Boraitha über den Gebrauch von נקבה und לשון זכר bei bestimmten Wörtern abhandelt, s. Temura 2b und 17b. —

In der Mechilta Abschnitt בשלח bemächtigt sich die Hagada des doppelten Genus in שיר und שירה, welches sie unterscheiden will, indem sie שיר, die männliche Form, als Bezeichnung für den starken, gleichsam männlichen Gesang der Zukunft, dagegen שירה, die weibliche Form, für den schwachen, gleichsam weiblichen Gesang der trüben Gegenwart, halten will.[1])

Hierher gehört auch die Betrachtung eines anderen Beispiels. Zu den vielen Wörtern, welche im talmudischen Sprachgebrauch vorzugsweise genus femininum haben, während sie in der Schrift masculini generis sind, gehört auch das Wort שדה, Feld. Daher im Sifra zu Lev. 27, 21 והיה השדה בצאתו ביובל קודש לד׳ כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו bemerkt wird: והיה השדה בצאתו ביובל מגיד שהשדה קרוי בלשון זכר.[2])

Der anfängliche Gebrauch vom gen. masc. im Verse und das nachher am Schlusse angewandte gen. fem. in den Worten לכהן תהיה אחוזתו veranlassten im Sifra, שדה ausdrücklich als Masculinum zu bezeichnen, damit תהיה nicht auf שדה bezogen werde. Wohl würde man dem einfachen Wortsinne gemäss, wie ihm auch Samuel bei Meir folgt, übersetzen: dem Priester gehöre sein Eigenthum, nämlich des מקדיש. Allein die Halacha fasst es anders auf; nach ihr besagt der Schriftvers והיה השדה בצאתו ביובל „ein für ברק הבית geheiligtes Feld, das bis zum Eintritt des Jobels vom מקדיש aus den Händen des הקדש nicht wieder zurückgelöst oder vom Verwalter (גזבר) verkauft worden, wird bei seinem Austritte aus des Käufers oder des Verwalters Hand, nämlich im Jobel, heilig dem Ewigen, wie das Feld eines Banngelöbnisses — כשדה החרם — es geht zu bleibendem Eigenthum an die mit Eintritt des Jobels fungirende Priesterabtheilung über.“[3]) Die Accentensetzer haben hier wohlbedacht den Gedanken des Satzes als abgeschlossen und fertig durch das Atnach unter כשדה החרם bezeichnet. Es tritt nunmehr ein neuer Gedanke ein: לכהן תהיה אחוזתו, welcher in Sifra z. St., noch deutlicher in Baba Kama 109 und Arachin 25, so er-

---

[1]) Hierauf wird auch die Stelle in der Pessach-Haggada zurückzuführen sein, in der bei der Hoffnung für die künftige Erlösung gesprochen wird ונודה לך שיר חדש, während von dem Gesange in der Gegenwart es heisst ונאמר לפניו שירה חדשה. Von dem alten Hymnologen Jekutiel b. Joseph ist diese Unterscheidung auch im Festgebete des achten Pessachabends (s. Sachs im Machsor z. St.) berücksichtigt worden, indem er dichtet:

פסח קדושה נקבה בעליות את השירה הזאת פסח כיצרים
פסח וגבר יסובב ויקדש שירו לד׳ שיר חדש פסח לעתיד.

Tosefot Pessachim 116b weisen auf die erwähnte Stelle in der Mechilta hin und bringen noch einen anderen Pajtan heran, der seine Dichtung hierauf begründet.

[2]) So ist die richtige Leseart nach Handschriften und im Aruch ms., die ich gesehen. Die Leseart der Ausgaben, welche noch hinzufügt בלשון הקודש, ist, wie bereits Weiss, Sprache der Mischna S. 106 vermuthet, durch die Hinzunahme des folgenden Schlagwortes קדש allmälig entstanden. Im Commentar des Tosafisten R. Simson aus Sens, zum ersten Male der Sifra-Ausgabe, Warschau 1866 beigegeben, wird die Leseart והיה השדה בצאתו ביובל כולכך שהשדה קרוי על שם הגזבר nach einer alten Handschrift angeführt, wodurch sich die Entstehung des Corruptels im Jalkut z. St. על שם זכר erklären lässt.

[3]) Vgl. die Auseinandersetzung bei Hirsch im Pentateuch-Commentar z. St.

klärt wird: אהוזתו מה ת"ל מנין לשדה היוצאה לכהנים ביובל וגאלה אחד מן הכהנים[1] מנין שלא יאמר הואיל ויוצאה לכהנים ביובל והרי הוא תחת ידי תהא שלי ודין הוא, בשל אהרים אני זוכה בשל עצמי לא כל שכן ת"ל כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו[2] אהוזה שלו ואין זו שלו הא כיצד יוצאה מתחת ידו ומתחלקת לכל אחיו הכהנים. Nur was der Priester von seinem Vater her besessen hat — אהוזתו — verbleibe ihm, nicht aber שדה החרם, welches dem משמר gehört. Somit kann תהיה nicht auf שדה bezogen und unrichtig übersetzt werden: dem Priester verbleibe es, das Feld, als sein Besitzthum. Der Irrthum konnte um so leichter entstehen, da שדה in der Mischnasprache weiblich gebraucht wird; daher war der Hinweis auf das Masculinum hier an rechter Stelle.

Numerus.

Die Bezeichnungen לשון יחיד für Einzahl und לשון רבים für Mehrzahl hat der Talmud z. B. in Pessachim 117; Makkot 23b לשון יחיד, nach der Leseart im En Jakob für לי יחידי der Talmud-Ausgaben.

Wie die grammatische Erkenntniss vom Singular und Plural die Eruirung von halachischen Bestimmungen unterstützt, auf die talmudische Exegese überhaupt influirt, kann hier aus einer Fülle von Belegen nur durch ein Beispiel veranschaulicht werden. Es gilt als allgemeiner, natürlicher Grundsatz, dass die geringste Summe bei einem Plural zwei bedeute. Dass dieser aber auch auf einen Sammelnamen, wenn er auch nicht die Pluralbildung an sich trägt, Anwendung finde, ersehen wir aus Sifra zu Lev. 13, 3, wo zu ושער בנגע bemerkt wird כויעוט שער שתי שערות. Den Weisen des Talmuds war der Unterschied zwischen שֵׂעָר und שַׂעֲרָה wohl bekannt. Jenes ist ein Collectivum, im st. const. שְׂעַר lautend (wie Num. 6, 5 גדל פרע שער ראשו), ohne Plural. Es ist das Haupthaar, welches ein Ganzes, aus einzelnen Theilen bestehend bildet. Dagegen bedeutet שערה ein einzelnes Haar, wie (Richter 20, 16) קולע אל השערה, selbst in (Hiob 4, 15) תסמר שערת בשרי, jedes einzelne Haar und man hat nicht nöthig, mit Ewald, Lehrgebäude S. 461 anzunehmen, es sei dichterisch das Gehäre. Von שערה heisst der Plural שערות; dagegen gibt es von שער keinen Plural; da das Wort als Collectiv bereits einen Plural anzeigt, und daher die richtige Bemerkung ושער bezeichne wenigstens zwei einzelne Haare. Dagegen im 4. Verse ושערה לא הפך לבן (ohne Mappik) auch nicht einmal ein einziges Haar, während im 20. Verse ושערה הפך לבן (mit Mappik), wo wiederum wenigsten 2 weisse Haare als erforderlich erklärt werden. — Allerdings wird nicht bei jedem Namen, das auch ein Collectiv ist, durch eine besondere Formirung desselben Wortes der Einzelbegriff besonders

[1]) Einer von den Priestern, der, zum משמר gehörig, vom גזבר kaufte, wie Raschi erklärt.

[2]) Die gesperrt gedruckten Wörter fehlen in Arachin.

gekennzeichnet; daher im Sifra zu Lev. 27, 11 bemerkt wird בהמה אהת בהמה קרויה בהמה ובהמות הרבה קרוים בהמה nachdem R. Simon unter בהמה nur den Einheitsbegriff zu verstehen geneigt war.

Es ist merkenswerth, dass, wo ein Nomen trotz seiner Singularform eine Mehrheit bezeichnet, weil es ein Collectiv ist, oder wo es mit einem Verb im Singular construirt wird, immer hagadische Erklärungen bereit gehalten werden, um eine solche Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauche gleichsam zu verdecken oder zu rechtfertigen. Nur R. Nechemja fühlt hier keine sprachliche Irregulität heraus; er hat volles Verständniss für den Gebrauch des Collectivums. Im Midrasch z. Gen. 32, 6 ויהי לי שור והמור, wo R. Jehuda und die Rabbinen die Einzahl (statt der erwarteten Mehrzahl) hagadisch deuten, ist es R. Nechemja, der darauf hinweist, dass so die Ausdrucksweise der Menschen sei, was die Quelle für Raschi's (erweiterte) Erklärung zur Schriftstelle geworden ist.

Locales *He.*

Durch Raschi wird auch eine andere ächt grammatische Regel des R. Nechemja verbreitet, deren Fassung vermuthen lässt, dass noch andere Regeln der Sprache vorhanden waren, die R. Nechemja[1]) oder Anderen angehörten. Was Raschi zu Gen. 32, 4 bemerkt כל תיבה שצריכה למד בתחילתה[2]) gehört nach Jebamot 13b, R. Nechemja an.[3]) — הטיל לה הכתוב ה"א בסופה Diese Regel hat übrigens, wie wir aus Jerusch. Jebamot I, 6 ersehen, ihre besondere Geschichte, die mit der samaritanischen Bibelübersetzung zusammenhängt.

Das Lehrhaus Schammais und das des Hillel sind nämlich in der Auffassung jener Schriftstelle (Deut. 25, 5) לא תהיה אשת המת החוצה abweichender Meinung. Das Lehrhaus Schammais will החוצה adjektivisch nehmen und verstehen „es darf nicht die aussenstehende, d. h. die ausserhalb der Verwandtschaft stehende Frau einem fremden Manne sein," so dass der Levir nur mit der anderen, nicht aber mit der bereits verwandten Frau (die innerhalb [פנימית] steht) die Leviratsehe vollziehen darf. Das Lehrhaus Hillel's aber bleibt bei der wörtlichen Auffassung, nach der להוץ = החוצה gilt.

Bet-Schammai zieht sich durch seine Auffassung den Vorwurf zu, dass es dem Beispiele der Samaritaner folge, welche ebenfalls חוצה mit היצונה wiedergeben, also nicht „nach aussen hin," sondern „die ausserhalb befind-

---

[1]) Ueberall, wo Nechemja auftritt, verräth er ein besonderes grammatisches Gefühl, das durch eine Sammlung seiner Aussprüche näher dargestellt zu werden verdiente.

[2]) In Bereschit Rabba s. 68 lautet die Regel כל דבר שהוא צריך לכו"ד בתחילתו ניתן לו ה"א בסופו.

[3]) Das Lehrhaus R. Ismael's führt noch andere Beispiele an, wie אלים אליכה u. s. w.

liche" übersetzen.[1]) Bet-Schammai muss darüber hören: dass man dich nicht als einen der Samaritaner verdächtige, deren Deutungen du annimmst. Es wird von R. Simon b. Elasar berichtet, dass er zu den Schriftgelehrten der Samaritaner gesagt habe: Was hat euch zum Irrthum verleitet? dass ihr nicht der Regel des R. Nechemja folget, in dessen Namen gelehrt wird: „ein jedes Wort, dem am Anfange ein *Lammed* vorgesetzt werden sollte, um die Richtung nach einem Orte hin auszudrücken, erhält, wenn dies nicht geschieht, ein *He* am Schlusse, wie חוצה statt לחוץ und ähnlich.[2]) Im Jerusch. wird gegen die Allgemeinheit der angeführten Regel כל תיבה der Vers aus Psalm 9, 18, ישובו רשעים לשאולה angeführt, wo die locale Bezeichnung zweifach durch ein ל am Anfange und ein ה am Ende ausgedrückt wird, und darauf erwiedert, dass damit die tiefste Tiefe bezeichnet werden soll לדיוטא התחתונה של שאול. Gerade dieses Beispiel, wie auch das לצפונה und לנגבה Chronik I, 26, 17, giebt Jona ibn Gannach Gelegenheit, an mehreren Stellen des Rikma, stillschweigend gegen die talmudische Auffassung zu polemisiren, indem er das ה an solchen Stellen paragogisch und nicht als Ortsbezeichuung ansehen will. Er steht mit solcher Annahme nicht vereinzelt da, indem auch Tanchum Jeruschalmi in Chabakuk 1, 16 bemerkt, das ה im Worte בריאה sei eben so paragogisch, wie in נהלה מצרים und in האהלה, wobei Munk auf ibn Gannach's Bemerkungen im Rikma (s. ed. Goldberg S. 163) hinweist.

Deminutiv.

Eine andere Endsilbe, nämlich ון, ist als eine Verkleinerung anzeigend, im Talmud nicht unbekannt. Wenn in Sota 8b der Grundsatz „Maass gegen Maass" auf Jesaja 27, 8 בסאסאה בשלחה תריבנה zurückgeführt wird, nämlich in בסאסאה volles Maass erblickend, so wird in Jesaja 9, 4 in סאון ברעש ein kleineres Maass (קב חצי קב רובע קב) gefunden. Aus gleicher Erkenntniss des ון wird שבתון als Festtag, im Gegensatz zu שבת, oder als die gesetzliche Hinzunahme vom Werktag zum Sabbatbeginne, gleichsam als kleiner שבת, aufgefasst. Dies bemerkt Jona ibn Gannach, angeführt von Kimchi im Wörterbuch r. איש (womit zu vergleichen Kimchi zum Buch der Könige II, 18, 4 נחושתן), indem er noch hinzufügt, das אישון ebenfalls

---

[1]) Indem sie von der Ansicht ausgehen, dass die wirkliche Wittwe des Bruders niemals von dem überlebenden Bruder geheirathet werden darf, weil sie als Brudersfrau verboten bleibt, beziehen sie das Gebot der Leviratsehe auf die angetraute, aber noch nicht thatsächlich geehelichte, während die ehelich verbundene Wittwe anderweitig heirathen darf (כיבמין את הארוסות ומוציאין את הנשואות); vgl. auch Babli Kidduschin 75b.

[2]) Im Jerusch. Megilla I, 6 wird an den Bericht über die Erfindung der Finalbuchstaben (s. oben S. 25) unmittelbar angeschlossen, dass die Männer Jerusalems darauf nicht achteten, ירושלים für ירושלימה, צפון für צפונה, תימן für תימנה zu schreiben. Jakof Reifmann will (in einer schriftlichen Mittheilung an mich) dies in Bezug auf die Finalbuchstaben von כו und נ verstehen, welche anzuwenden die Jerusalemer nicht so peinlich waren.

die Verkleinerungssilbe habe und „Männchen“ bedeute. Ewald, Lehrgebäude S. 434, weist darauf hin, dass noch Ben-Gorion 5, 1 p. 351 behauptet, Josippon sei Verkleinerung von Joseph, was auch Chaim Jair Bacharach in den Responsen חות יאיר Bl. 6a bemerkt.

In Wirklichkeit aber scheint die von Fürst u. A. vertretene Ansicht, dass die Silbe ן Beides, sowohl Vergrösserung als Verkleinerung bezeichnen kann, auch im Talmud bekannt zu sein. Daher שבתון, nach Sifra Absch. אהרי noch שבות, sowohl רשות als מצוה als verboten einschliesst und עצבון als verstärkte Form von עצב in Pessachim 118, wie in Ber. Rabba s. 20 unterschieden wird, indem es heisst: קשה מזונות כפלים כיולדה ביולדה כתיב בעצב תלדי בנים ובמזונות כתיב בעצבון תאכלנה. So wird auch שפיפון, welches Gesenius ebenfalls als Bezeichnung einer kleinen Schlange (bei Ewald a. a. O. wahrscheinlich Schleicherle) vermuthet, in Jerusch. Terumoth VIII, 5 als eine kleine haarähnliche Schlange aufgefasst. Dagegen in Babli Sota 10 heisst es: Bileam war an einem Fusse lahm, denn es heisst וילך שפי, Simson aber an den zwei Füssen; denn von ihm sagt Jakob (Gen. 49, 17) שפיפון עלי אורח. Doch scheint פעמון in Sebachim 88b die Bedeutung von „Glöckchen“ zu haben, wenn dort mitgetheilt wird, dass der Priester 72 goldene פעמונים an dem Saume des Obermantels getragen habe. —

Eine andere Steigerung des Ausdrucks durch die Wiederholung des zweiten und dritten Wurzellautes, wie in ירקרק, אדמדם, wird in der Mischna Negaim XI, 4 und in Sifra zu Lev. 13, 49 richtig erkannt. Auch Saadia findet in solchen Ausdrücken eine Steigerung (שהוכפל לקושי), wogegen Dunasch b. Labrat im Sefer Teschubot ed. Schröter S. 11 streitet, da er, wie auch Parchon im Wörterbuch s. v. עוף (wohl nach Gannach's Erklärung im Wörterbuch ed. Neubauer S. 512), in diesen Verdoppelungen ein Deminutiv erblicken will. Merkwürdig ist es, dass die Targumim in ihren Uebertragungen eine solche Verdoppelung ganz unberücksichtigt lassen.

Status constructus.

Das eigentliche Wesen des Status constructus ist von den Männern des Talmuds vollständig erkannt worden. Man vergleiche nur, was Ewald, Lehrbuch der hebräischen Sprache S. 532 über den St. constr. sagt mit (z. B.) der Diskussion im Talmud, Tractat Pessachim 75b über den zusammengesetzten Begriff נהלי אש, und man wird gestehen müssen, dass man damals eine ganz richtige Anschauung von diesem Sprachverhältnisse hatte. Man hat da richtig erfasst, dass das dem Gedanken nach erste Wort, auch nach der einfachen und nächsten Stellung vorne bleibt, dass, indem das erste Wort nicht für sich, sondern als erst im folgenden sein Ziel und Ende findend gesprochen wird, es dieses anzieht und es sich eng unterordnet, dass aber trotz der engsten Wechselbeziehung, in der beide Begriffe miteinander stehen, doch die Kraft der Verbindung vom ersten Worte

allein ausgeht. Ewald sagt: das erste strengt sich an, seine nothwendige Ergänzung sich scharf unterzuordnen, das zweite ist schon durch diesen starken Zug dem ersten unterworfen und von ihm abhängig, wie das gebundene vom bindenden. — Zug für Zug geht eine solche Darstellung in der Diskussion im Pessachim 75b vor sich. Es wird das Grundwort גחלי, es wird das Bestimmungswort אש allseitig erwogen und für alle möglichen Fälle klargestellt, bis man endlich zu dem Resultat gelangt, in גחלי liege der Hauptbegriff, אש sei nebensächlich und bedinge nur, dass die Kohlen zur Zeit, da sie genommen werden (בשעת לקיחה) noch glimmen.

Für die weitere Erkenntniss des Status constructus ergeben sich folgende Resultate. Bei dem Ausspruche in Exod. 21, 2 כי תקנה עבד עברי konnte sehr leicht der Zweifel entstehen, ob עברי hier adjektivisch se (עבד שהוא עברי) oder als Nomen zum Hauptworte עבד in Abhängigkeit stehe (עבדו של עברי), somit den Status constructus herstelle, also ob es heisse ein ibrischer Knecht, seinem Stamme nach, oder der Knecht eines Ibri, somit auch einen kananitischen Knecht einschliesse, der im Dienste eines Ibri stehe. Die Mechilta z. St. löst diesen Zweifel durch den Hinweis auf die Parallele in Deut. 15, 12, wo es ausdrücklich heisst אחיך העברי, fügt aber noch hinzu, dass es einmal nöthig war, wie hier, zu העברי die Apposition אחיך folgen zu lassen, da man sonst auf den Gedanken gekommen wäre, in עברי alle Söhne Ebers (wie sie in der Geschlechtstafel Gen. 10 verzeichnet sind) einzuschliessen.[1])

Eine besondere Aufmerksamkeit entfalten die Männer des Talmuds für solche Schriftstellen, in denen sich der Status constructus auf mehrere hintereinander folgende Substantiva bezieht. Da wird genau abgewogen, ob das erste Wort, welches eigentlich den Status constructus anzeigt, jedes Mal wiederholt, wie bei פרי בטנך ופרי אדמתך (Deut. 7, 13), bei שרי אלפים ושרי מאות (Exod. 18, 24) oder nicht, wie bei מעשר דגנך תירושך ויצהרך (Deut. 14, 23), bei ונדר אלמנה וגרושה (Num. 30, 10). Für den ersteren Fall wird constatirt, dass die einzelnen Dinge untereinander in verschiedenen Beziehungen differiren, im zweiten Falle existirt diese Differenz nicht. Man vergleiche z. B. die hierauf bezüglichen Diskussionen in Temura 5 אין תורמין מזמן על שאינו מינו, zur Ergänzung auch die Parallele in Bechorot 54 אלא מעתה גבי מעשר בהמה דלא כתוב וכל מעשר בקר ותעשרו זה מזה; ferner Chulin 135 ראשית דגנך ותירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו.

Wie mit wiederholtem Status constructus, so soll auch mit wiederholten Attributen in einem und demselben Satze auf die Ungleichheiten der darin vorkommenden Dinge hingewiesen werden. Darum soll (Menachot 58) כל שאור וכל דבש, Lev. 2, 11 (und nicht כל שאור ודבש) in Erinnerung bringen, dass jedes allein einen besonderen, von einander unabhängigen Begriff bilde, denn מפני שיש בשאור מה שאין בדבש ויש בדבש מה שאין בשאור

[1]) Vgl. oben S 5 Note 1.

wie dort mehrere Differenzen zwischen שאור und דבש angegeben werden. In Jerusch. Nasir VI, 1 wird die Wiederholung eines solchen כל auch nach einer anderen Richtung hin gedeutet, es heisst nämlich: כל הלב וכל דם לא תאכלו מעתה כוכיון שהזר וכלל לא יהא חייב אלא אחת worauf geantwortet wird: אכזר לן אילו היה כתיב הלב ודם יאות, ליה כתיב אלא כל הלב וכל דם, לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו.

Es war um so nöthiger, zwei Beispiele von Wiederholungen hervorzuheben, bei denen uns diese eine Differenz unter den einzelnen Begriffen anzeigen, da bei Wiederholungen in der Präposition oder im Casus dagegen die Weisen das Gegentheil erblicken, nämlich die Aneinanderreihung gleicher oder ähnlicher Beziehungen. So Sabbat 92 על המשכן ועל המזבה (Num. 3, 26), weil משכן und מזבה für Verschiedenes (daselbst ausgeführt) mit einander in Vergleichung zu bringen sind. Ferner Erubin 65 וברך את לחמך ואת מימיך (Exod. 23, 25) worauf eine Vergleichung beider Dinge dort begründet wird. Darum wird in Schebuot 39b aus der Nebeneinanderstellung von כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור (Exod. 22, 6) hergeleitet כזה כלים שנים אף כסף שנים, was hier besonders zu Gute kommt, da, wie Raschi bereits aufmerksam macht, das Wort כסף, wie alle Metalle, nicht pluraliter gebraucht werden kann, wie bereits Mose Gikatilia in seinem Buche זכרים ונקבות und ibn Esra im Mosnajim und Zachut bemerken. (Der Ausdruck כספיהם Gen. 42, 35 wird als Ausnahme hingestellt, da es Bündel mit Silber waren, also jedes besonders markirt). Darum erblicken die Weisen in der Unterlassung einer solchen Wiederholung eine Hindeutung auf die Differenz in den nebeneinander gestellten Substantiven. Nicht wie Gen. 4, 4 וישע ד' אל הבל ואל מנחתו; Lev. 25, 6 לך לעבדך לאמתך לשכירך ולתושבך; Gen. 8, 1 ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה heisst es in Lev. 16, 3 בפר בן בקר להטאת ואיל לעולה, nicht aber באיל, woraus hergeleitet wird עם האיל אינו נכנס לפנים רק עם הפר. Darum heisst es nicht באיל, da der Priester nur mit dem פר, nicht aber auch mit dem איל in's Heiligthum trat.

Auf solchem Grundsatze beruhen viele Erklärungen; so z. B. ונתתה תן לכל אחד ואחד את חלקו (Deut. 26, 12) ללוי לגר ליתום ולאלמנה. Ferner לכוצרים בפני עצמו לפרעה בפני לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו (Deut. 34, 11) עצמו לעבדיו בפני עצמו. Ebenso כדאי לאברהם ליצחק וליעקב (Exod. 6, 8) אברהם לעצמו כדאי ליצחק לעצמו כדאי ליעקב לעצמו, dagegen aber ואת ארץ אפרים ומנשה (Deut. 34, 2) weil Menasche jünger war, wird die Bezeichnung für ihn dicht angeschlossen (nicht ואת ארץ מנשה). Noch deutlicher geht dies aus Moed Katan 26 hervor. Es wird nämlich dort aus II. Samuel 1, 12 על שאול ועל יהונתן בנו ועל עם ד' geschlossen, dass man das Kleid zerreissen müsse beim Tode eines Nasi, eines Ab-bet-din und bei unglücksvollen Botschaften, worauf gefragt wird „etwa beim Eintritt dieser drei Fälle auf einmal?" darauf wird geantwortet: על על הפסק הענין. Mit dem jedesmaligen Hinzufügen des Wörtchens על wird jeder Fall besonders constatirt. So wird auch Megilla 2b את יום ארבעה עשר להודש ואת יום

המשר עשר (Ester 9, 21) dieses auf die offenen, jenes auf die befestigten Städte bezogen, da sonst את יום ארבעה עשר ויום המשר עשר eine ungetheilte Bestimmung ausgedrückt hätte.

Ablativ.

Beim Ablativ, den ein vorgesetztes מן oder מ bezeichnet, wird unterschieden, ob es als partitiv oder locale aufzufassen ist. In ersterem Falle wird immer eine theilweise Ausschliessung oder Verminderung anzunehmen sein. So Lev. 1, 2,[1]) wo die durch Präposition מן bezeichnete Auswahl dahin näher präcisirt wird (Sifra z. St. und Temura 28), dass durch מן הבהמה ein zur Unzucht missbrauchtes Thier, durch מן הבקר ein Thier, das abgöttisch verehrt worden, durch מן הצאן ein dem Götzendienst geweihtes Thier ausgeschlossen wird. Ebenso bezeichnet מראשית (Deut. 26, 2) nur eine Auswahl, ולא כל ראשית nach Menachot 84b, da nicht die Erstlinge aller Bodenfrüchte dargebracht wurden. Wie solche Auffassung des Ablativs im Talmud geläufig war, beweist Berachot 50, wo gesagt wird, dass von der Art und Weise, wie Jemand einen Segensspruch formulire, man beurtheilen könne, ob derselbe ein Gelehrter sei oder nicht. Spreche er ובטובו, (in seiner Güte, von Gott), so erkenne man in ihm den Gelehrten; anders aber, wenn er spreche ומטובו (von seiner Güte), da zeige er sich als Unwissender, da (wie Raschi erklärt) er nur einen Theil von Gottes Güte anerkenne. —

Mit besonderer Aufmerksamkeit wird der Ablativ betrachtet, wo es gilt, ihn als eine Ortsbezeichnung zu erkennen. So wird[2]) aus Lev. 4, 5 ולקח מדם הפר hergeleitet (Sebachim 25) נשפך הדם על הריצפה ואספו פכול. Nicht soll מדם הפר hier bedeuten, der Priester nehme vom Blute, d. h. einen Theil desselben, da es ja Vers 7, selbst nach dem Sprengen, noch כל דם הפר heisst. Es ist hier aber das מ locale gemeint, nämlich, von dem Blute des Opferthieres selbst, nicht von dem auf dem Boden vergossenen Blute nehme der Priester, wie es dafür im Talmud heisst מאי מדם הפר דם מהפר יקבל וקסבר גורעים ומוסיפים ודורשין; d. h. man lese ולקח דם מהפר.

Diese Methode beruht ganz auf sprachlichem Gesetze, von dem David Kimchi im Michlul sagt: die Hebräer achten nicht auf die Reihenfolge der Wörter im Satze; daher auch die Conjunction oder Präposition nicht immer an die Spitze desjenigen Wortes gestellt ist, wohin es gehört. So ist ותשקימו בדמעות שליש (Psalmen 80, 6) für ותשקימו דמעות בשליש, ferner ואת העיר (II. Könige 9, 30) für ותשם פוך בעיניה, ותשם בפוך עיניה ebenso שלחו באש (Richter 1, 8) für שלחו אש בעיר u. m. A. Eine solche Regel wird im Talmud mit גורעים ומוסיפים ודורשין bezeichnet; nach ihr ist auch an unserer Stelle ולקח מדם הפר zu verstehen, als stände ולקח דם מהפר.

---

[1]) Vgl. die nähere Ausführung bei Hirsch, im Commentar z. St.
[2]) Vgl. die nähere Ausführung bei Hirsch, im Commentar z. St.

Zahlwörter.

Von den adjectivisch gebrauchten Zahlwörtern schenkt man im Talmud vorzüglich dem Worte אחד eine besondere Aufmerksamkeit. Da ein Nomen singularis für die Bezeichnung der Einzahl dieses Wortes nicht bedarf, so hat man in der jedesmaligen Beifügung von אחד immer die Begränzung von einem Dinge und nicht mehr, zu erkennen. So z. B. wenn bei der Opfergabe des Reichen das darzubringende Mehl dreimal so viel als das des Armen beträgt, so soll trotzdem das Oel, welches er mit dem Opfer zu bringen hat, nicht drei, sondern nur ein Maass betragen, wie im Sifra zu Lev. 14, 10 bemerkt wird; darum heisst es beim Reichen ולוג אחד שמן, beim Armen dagegen (ebenda 14, 21) ולג שמן. Ebenso Lev. 14, 21 ולקח כבש אחד אשם, worauf R. Akiba den R. Nechemja frägt מה ת"ל אחד, worauf erwiesen wird, dass man sonst berechtigt gewesen wäre, in jenem Falle שני כבשים zu erwarten. — Im Jerusch. Joma IV, 1 wird im Verse (Lev. 16, 8) ונתן אהרן על שני השעירים גורלות der Nachsatz גורל אחד לד וגורל אחד לעזאזל als überflüssig bezeichnet, aber damit erklärt, dass man ohne das Wort אחד den Sinn so aufgefasst hätte, dass auf jedes der beiden Thiere zwei Loose oder dass beide Loose auf beide gelegt werden sollten.

Oft soll aber mit dem hinzugefügten אחד das Vorzüglichste in der Gattung, wie in Gen. 26, 10 אחד העם der König, bezeichnet werden. Daher ist es wieder R. Akiba, der (Megilla 28) in gleicher Weise an R. Nechemja die Frage stellt, warum es (Num. 28, 4) הכבש אחד heisse, da doch כֶּבֶשׂ auch ohne אחד zu verstehen sei, worauf dieser erwiederte, das Beste in der Heerde אחד מיוחד שבעדרו. Ganz in gleicher Weise wird das Wort von R. Elasar in Joma 70 und ebenso von den רבנן in Joma 34 gedeutet. Zu וכבשה אחת (Lev. 14, 10) wird im Sifra z. St. bemerkt שתהא ברורה, ebenso zu פר אחד איל אחד (Num. 7, 15) im Sifra z. St. שלא היה בעדרו כמהו. — Hiermit hängt auch jene Regel zusammen, der wir öfters im Talmud begegnen und für die ich auf Sifre, Abschnitt מסעי zu Ende, hinweise: ועד אחד לא יענה זה בנין אב כל מקום שנאמר עד הרי היא בכלל שנים עד שיפרוט לך הכתוב עד אחד. Mit עד schlechtweg wird nämlich ein Zeugniss bezeichnet, für dessen Gültigkeit immer zwei Zeugen erforderlich sind; wo aber die Schrift einen Zeugen als für genügend angeben will, da muss es ausdrücklich עד אחד heissen.

Auch die Zahl שנים erfährt eine analoge Behandlung; da nach dem Grundsatze מיעוט רבים שנים eine Mehrheit im Substantiv schon durch den einfachen Plural ausgedrückt ist, so bedarf es der Hinzufügung des Zahlwortes שנים nur da, wo eine wirkliche Ausnahme von nur zwei (und nicht mehr) bedingt werden soll. Daher wird an verschiedenen Stellen, wo שנים hinzugefügt erscheint, nachgewiesen, dass dies nöthig war, manchmal, um einem, durch Vergleichung mit anderen analogen Fällen, sehr leicht hervorzurufenden Irrthum vorzubeugen, manchmal auch um die Forderung

von der nothwendigen Gleichheit beider Gegenstände aufzustellen. Diese Forderung beruht auf einer freien sprachlichen Unterscheidung: wo nämlich der status constructus שני oder שתי angewendet wird, somit eine nähere, engere Anziehung der Begriffe bezweckt wird,[1]) da wird die völlige Gleichheit beider Dinge gefordert, wie bei שני השעירים (Lev. 16, 7) שתי צפרים (Lev. 14, 4) שתי הצוצרת (Num. 10, 1). Der einfache Plural würde genügt haben; ist doch auch ohne dies aus den Gesetzesbestimmungen für jedes Einzelne dieser Paare zur Genüge klar, dass immer nur von Zweien die Rede ist.[2]) Die ausdrückliche Bestimmung „שני oder שתי" bezeichnet das Gepaartsein in äusserer Erscheinung, Werth- und Zeitbestimmung. Wo aber שנים oder שתים, also im status absolutus ausgedrückt ist, ist diese Gleichheit durchaus nicht als Bedingung mit eingeschlossen.

Construction der Zahlwörter.

Von einem gewissen Sprachgesetze für den Gebrauch von Zahlwörtern scheint man im Talmud noch speciellere Kenntniss zu haben, als sie uns durch die grammatischen Lehrbücher unserer Zeit gewährt wird. Es gehört nämlich zu dem feineren Gefühl des Semitischen, sagt Ewald im Lehrbuche der hebr. Sprache S. 733, zwischen den Zahlen 2—10 und den höheren gerne so zu unterscheiden, dass jenen der Gegenstand in der eigentlichen Mehrheitsbildung, diesen aber in seiner starren Gestalt beigefügt werde, mit jenen also der Begriff des einzelnen mannigfaltigen stärker hervorgehoben wird. Dieses Gesetz ist bekannt und werden wir vorzüglich beim Omerzählen daran erinnert, wo wir nach עשרה ימים mit אחד עשר יום u. s. w. beginnen. Eine Ausnahme macht man bei Gattungsnamen, wie Exod. 21, 37 המשה בקר וארבע צאן und in sehr wenigen anderen Fällen, wie Exod. 16, 22 שני העומר לאחד, wo man עמרים erwartet hätte (wie Gen. 18, 6 שלש סאים) was aber, wie ibn Esra in יסוד מספר S. 145 bemerkt, um mit בין העמרים in Rut 2, 15 nicht zu verwechseln, unterblieben ist.

Dagegen wird der beliebige Gebrauch von Einzahl und Mehrzahl bei den Substantiven von höheren Zahlen, über 10 nämlich, wenig behandelt und eine Distinction beim Gebrauche dieser oder jener Zahl gar nicht einmal gemacht. Wir finden aber bei näherem Eingehen in die betreffenden Schriftstellen, dass nur bei dem Worte יום in Verbindung mit einem Grundzahlworte das Gesetz streng festgehalten wird, bis 11 das Wort ימים und von da ab יום zu gebrauchen, dagegen in anderen Fällen ist der Gebrauch von Ein- und Mehrzahl beliebig, so dass man (Exod. 26, 18) עשרים קרש neben (Exod. 36, 23) עשרים קרשים; (Num. 1, 45) שנים עשר איש und (Deut. 1, 23) שנים עשר אנשים, (Deut. 3, 4) ששים עיר neben (I. Kön. 4, 13) ששים ערים; (Lev. 27, 4) שלשים שקל neben (Exod. 21, 32) שלשים שקלים

[1]) Hiernach ist auch Raschi's Erklärung Lev. 23, 8, nach welcher שבעת ימים eine Siebenheit von Tagen (septaine) d. h. 7 hinter einander folgende Tage bezeichnet, zu beurtheilen.

[2]) S. näher den Commentar von Hirsch z. St.

findet. Nach dem Talmud lässt sich feststellen, dass da, wo eine ununterbrochene Einheit in der gesammten Anzahl von Tagen, ein ungestörter Zusammenhang derselben bezeichnet werden soll, da hat man den Gebrauch von יום und nicht von ימים zu erwarten. Es lässt sich dies aus einer Discussion in Moed Katan 9 herleiten, wo ארבעה עשר יום (I. Kön. 8, 65) bei der Einweihung des salomonischen Tempels eine Einheit von 14 aufeinander folgenden Tagen ausdrücken soll. Aus den Worten שכזונים וכואת יום (Ester 1, 4) entnimmt der Midrasch, dass der letzte Tag dem ersten gleich war. Aus שבעים איש (Num. 11, 16) folgert Sifre, dass alle diese Vertreter zusammen eine Körperschaft bildeten, in der Einer wie der Andere gleichen Rang einnahm.

So wird auch jeder Abweichung vom Gebrauche der erforderlichen Mehrzahl eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und für die verschiedensten Deutungen verwerthet. So in der Mechilta Abschnitt יתרו zum Verse (Exod. 19, 2) ויחן שם ישראל, wozu bemerkt wird כל מקום הוא אומר ויסעו ויחנו, נוסעים במהלוקת והונים במהלוקת אבל כאן השוו לב אחד לכך נאמר ויחן שם ישראל נגד ההר

Verbum.

Bestimmte Bezeichnungen für die Zeiten des Verbums lassen sich aus jener an sprachlichen Termen so dürftigen Zeit nicht nachweisen. Im Allgemeinen wird für das Vergangene לשעבר, für das Künftige על שם העתיד, עתיד oder להבא gebraucht. Der später für das Präsens eingeführte Ausdruck הווה bezeichnet im Talmud (z. B. Mischna Baba Kamma 54b) das Gewöhnliche, dem Seltneren entgegengesetzt.

Auch mangelt es an einer Bezeichnung für die äusseren Formen der leichteren und schwereren Conjugationen, woraus aber noch nicht gefolgert werden darf, dass den Männern des Talmuds die Unterscheidung der Verben nach ihrer verschiedenen Intensität nicht bekannt gewesen sei. Im Gegentheil, sehr viele Erklärungen zeugen von dieser Bekanntschaft. Merkenswerth ist, dass Jona ibn Gannach in Rikma S. VI mit Bezug auf Baba Kamma 6b הב היב מבעי ליה? אמר רבא האי תנא תנא ירושלמאה הוא דתאני לישאנא קלילא[1]) behauptet, dies beziehe sich auf die grammatische Unterscheidung zwischen leichter und schwererer Form des Verbums.

Activum und Passivum.

Bei der Unterscheidung des Activum vom Passivum[2]) wird bei jenem die Person, bei diesem die Thätigkeit als in den Vordergrund gestellt angesehen. Wenn daher in dem Abschnitte der reinen und unreinen Thiere

[1]) Eine andere Auffassung des לישנא קלילא s. in meiner Massorah zum Targum Onkelos S. XX.

[2]) S. Jona Gannach in Rikma S. VI, der dort nachweist, wie die Erklärung in Baba Kamma 3 in Betreff des Wortes מובעה die Unterscheidung vom Activum und Passivum dieses Verbums zur Grundlage hat.

(Lev. 11) mehrere Male das Verbum activum אכל gebraucht wird (ihr sollt nicht essen), einmal aber es heisst (11, 13) לא יאכלו שקץ הם „es soll nicht gegessen werden," so soll das bedeuten להייב את המאכיל כאוכל, es soll unter keinen Umständen gegessen werden, so dass auch derjenige strafbar wird, der einem Anderen die verbotene Speise zum Essen giebt und daher auch einzuschliessen להזהיר גדולים על הקטנים.

In engster Verbindung hiermit steht eine Stelle in der Mechilta, die zugleich die oft discutirte Frage im Pessachim 21b illustrirt, wo Chiskija das Verbot von אסור הנאה beim gesäuerten Brode aus לֹא יֵאָכֵל herleitet לא יהא בה היתר אכילה, demnach jede Art des Geniessens eingeschlossen, während R. Abuhu wohl nicht den Unterschied zwischen Kal und Nifal in Abrede stellt, doch hier nicht gerade für אסור הנאה verwenden will, da er es in solchem Falle im Verbum selbst, also auch im Activum enthalten glaubt; דאמר ר׳ אבוהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמעו עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה. Das Ganze hat seine Primärquelle in der Mechilta zu Exod. 13, 3, wo es heisst לא יאכל חמץ לעשות את המאכיל כאוכל או אינו אלא לאסרו בהנאה כשהוא אומר לא תאכל עליו חמץ למדנו שאסור ההנאה הא מה ת׳ל לא יאכל חמץ לעשות המאכיל כאוכל דברי ר׳ יאש׳ה, dessen Ansicht der des R. Abuhu im Talmud congruent ist, während R. Jizchak das Gesetz הכאכיל כאוכל durch einen קל והומר Schluss (שרצים קלים — חמץ שהוא חמור) herleitet und לא יאכל חמץ auf אסור הנאה anwendet, also hierin gleich der Ansicht des Chiskija ist.

Die oben erwähnte Prämisse, dass beim Activum die Person, beim Passivum die Thätigkeit in den Vordergrund gestellt wird, führt in Menachot 50b zum Resultat, dass על מנחת בשמן העשה verstanden wird, es müsse dies in jedem Falle in dieser Weise bereitet werden, daher אף בשבת אף בטומאה. Daher auch Baba Kama 7a, als Ulla geneigt war, aus ישלם (Exod. 22, 4) herzuleiten, dass auch בעל כרחו, nämlich durch den Gerichtshof, die Zahlung zu veranlassen sei, ihm Abaja entgegnet מי כתיב ישולם ישלם כתיב כדעתו, nicht heisst es ישולם, welches wohl die Zahlung unter allen Umständen bezeichnen könnte, es heisst aber ישלם.

Auf diesen Unterschied wird oft hingewiesen; so z. B. Chagiga 2 in Bezug auf יֵרָאֶה und יֵרָאֶה; Sanhedrin 54b auf תִּשְׁכַּב und תִּשְׁכָּב; Pessachim 26b יִתֵּן und יִתֵּן u. a. m.

Praesens und Participium.

Die Bedeutung des Praesens als eine Zeit, die im Hebräischen sowohl durch das Praeteritum als durch das Futurum bezeichnet werden kann, giebt in Berachot 52b Veranlassung zu einer Discussion, indem das Wort בורא (im Segensspruche über die Schöpfung des Lichtes) nach Bet-Schammai auch ein Futurum ausdrücke, daher שברא lauten müsse; nach Bet-Hillel aber auch ein Praeteritum in sich schliesse. —

In Nedarim 30b werden Schriftstellen herangezogen, um an der Hand derselben zu beweisen, dass in הילודים und הנולדים beide Zeiten ausgedrückt sein können. Man erkennt כל העם הילדים במדבר Josua 5, 5, als Praeteritum, dagegen כל הבן הילוד (Exod. 1, 22) als Futurum; ebenso לך הנולדים (Gen. 48, 5) als Praeteritum, dagegen והנה בן נולד לבית דוד (I. Könige 12) als Futurum. — In Berachot 38 wird bei dem Segensspruche über das Brod erörtert, dass מוציא unbestritten das Praeteritum anzeige, wie in אל מוציאם ממצרים (Num. 23, 22). Auch המוציא ist nach Ansicht der רבנן ein Praeteritum, wie המוציא לך מים (Deut. 8, 15); dagegen aber nach Ansicht Nechemja's[1]) ist המוציא als Futurum aufzufassen, wie in המוציא אתכם (Exod. 6, 7). Luzzatto in seiner Grammatica della lingua ebraica S. 534 glaubt, dass man mit dieser Auseinandersetzung im Talmud das Participium mit und ohne Artikel nicht im Allgemeinen unterscheiden wollte, sondern nur speciell das Wort מוציא. Er selbst aber macht dort eben solchen Unterschied und zwar so, das Participium ohne Artikel an sich selbst kann ein Praeteritum ausdrücken, dagegen aber in Verbindung mit einer anderen gleichzeitigen Thätigkeit wie ein Praesens aufgefasst werden; so z. B. in Gen. 27, 5 ורבקה שמעת בדבר יצחק. Das Participium mit dem Artikel aber beziehe sich oft auf eine bereits vergangene Thätigkeit.

Das Participium פעול wird von dem נפעל in Schebuot 5 unterschieden, indem dort Raba und Abaje über עלומה und ונעלם (mit Bezug auf Lev. 5, 3) discutiren, um eine Behauptung Rabbi's im Sifra z. St., dass bei ונעלם ein früheres Bewusstsein vorausgegangen sein muss, in's gehörige Licht zu setzen. Es geht daraus hervor, dass Ersterer annimmt, wo der Begriff des fortdauernden Verborgenseins an sich selbst ohne Rücksicht auf irgend eine Zeit ausgedrückt werden soll, da genüge das Wort עלומה; wo aber ונעלם gesetzt ist, da will die Zeit mitausgedrückt sein, in der so eben das Verborgensein erst entstanden ist, so dass auch ein früheres Bewusstsein vorausgesetzt werden muss. Abaje führt allerdings Schriftstellen an, worin auch נעלם, wie עלומה, einen von dem Wechsel der Zeit nicht abhängigen Begriff äussert. Doch theilen die nachfolgenden Autoritäten die Ansicht Raba's und treten somit auch der von ihm aufgestellten Definition bei.

Futurum mit Suffixen.

Was in keinem Lehrbuch der hebräischen Sprache behandelt wird, nämlich der Unterschied in dem Gebrauche der zweifachen Form, wie ein Futurum mit dem Suffix der 3. Person masc. und fem. gebildet werden

---

[1]) Im Jeruschalmi z. St. wird von den רבנן berichtet, dass sie מוציא in der Formel festhalten, und von R. Nechemja המוציא; im Babli ist die Leseart umgekehrt. Im Jerusch. wird die sprachliche Unterscheidung Raba's (im Babli) gar nicht erwähnt, und wird dort angegeben, dass R. Nechemja המוציא verlange, um das Aussprechen zweier aufeinanderfolgenden מ (להם מוציא) zu vermeiden.

kann. Dafür lassen sich aus dem Talmud bestimmte Grundsätze eruiren. Es kann das Futurum in der 3. Person lauten: תפקדנה und תפקדה; יפקדהו und יפקדנו, תפקדנו und תפקדהו.

Wo entschieden ein Futurum ausgedrückt und mit seinem Suffix das Object nachdrucksvoll betont werden soll, da setzt man gewöhnlich die stärkere Form mit dem dageschirten *Nun*. Wo dagegen eigentlich nicht ein Futurum, sondern ein Optativ zum Ausdruck kommen soll oder wo ein Imperfectum mit Waw consecutivum ohne besondere Hervorhebung im Objekt gebildet werden soll, da wird die schwächere Form (mit הו) gewählt So Exod. 2, 12 ויטמנהו בחול; Lev. 9, 15 וישחטהו ויחטאהו כראשון; Psalmen 41, 3 ואל תתנהו und וישמרהו ויחיהו; ohne besondere Hervorhebung des Objekts. Dagegen Gen. 42, 4 פן יקראנו אסון, ebenda V. 37 ואני אשיבנו und אם לא אביאנו; Gen. 43, 9 אנכי אערבנו מידי תבקשנו, mit besonderem Nachdrucke für den von Jakob ängstlich zurückgehaltenen jüngsten Sohn Binjamin. Hiob 37, 13 אם לשבט אם לארצו אם לחסד יכוציאהו, dagegen mit grösserer Entschiedenheit Hiob 34, 11 כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש ימציאנו.

Wenn daher nach Sebachim 92 in יאכלנה des Verses כל זכר בבני אהרן יאכלנה (Lev. 6, 11) ein bestimmtes Objekt, mit Ausschluss von וחטאת העוף ebenso nach Sebachim 107 in לא יביאנו (Lev. 17, 9) und nach Sifra in יביאנה (Lev. 4, 32) ein besonderer Ausschluss (כויעוט) von gewissen anderen Objekten angedeutet sein solle, so wird dies Alles aus der einen Nachdruck in sich involvirenden, stärkeren Form des Suffixums in der dritten Person hergeleitet. Wenn daher Lev. 24, 8 ביום השבת יערכנו nach Sifra z. St. verstanden werden soll, dass nur das Brod allein am Sabbat zurecht gelegt werden soll, nicht aber auch die Röhren, so dass Rabba darauf hin lehrt (Menachot 97) ערכת הקנים אינה דוחה שבת, so wird dies nur aus der Suffixform in יערכנו gefolgert.

Gebrauch des Perfectum.

Für den Gebrauch des sogenannten Perfectum consecutivum,[1]) welches sich mit ו an den vorhergehenden Satz anschliesst, indem es so entweder einem andern Perf. consec. coordinirt wird oder eine Folgerung aus solchen Handlungen darstellt, die im Imperfect vorangegangen sind, mögen folgende Beispiele genügen. Nach Joma 41 (und dort mehrere Parallelstellen) darf in Lev. 16, 9 והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לד׳ ועשהו חטאת das ועשהו חטאת nicht auf Aron bezogen werden, um übersetzt zu werden „und er soll es zum Sündopfer machen“ (bestimmen), sondern ועשהו ist auf גורל zu beziehen und die Uebersetzung des Verses muss demnach lauten: „Aron bringe den Bock heran, auf welchen das Loos gekommen und ihn zum Sühnopfer gemacht hat;“ denn הגורל עשהו חטאת ואין השם עושהו חטאת. Ein anderes Beispiel bietet Lev. 16, 15, wo nach Joma 55 die

[1]) S. Gesenius, Grammatik (22. Auflage, besorgt von E. Kautsch) S. 279.

Worte ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אותו על הכפרת ולפני הכפרת zu übersetzen sind: Er thue mit seinem Blute (nämlich des שעיר), wie er gethan hat mit dem Blute des Stieres והזה und es gesprengt hat — nicht aber, „und er soll es sprengen," Hirsch in seinem Commentar z. St., der hier wie fast überall die sprachlichen Resultate im Talmud verwerthet, ohne sie aber, was wol der Kürze wegen unterbleibt, genauer darzustellen, führt die betreffende Gemara mit den Worten an: Joma 55 wird das אחת למעלה ausdrücklich nur beim שעיר (והזה אתו על הכפרת) so wie שבע למטה ausdrücklich nur beim פר (ולפני הפרכת) ausgesprochen gefunden, und durch (ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר) Beides auf Beides übertragen.

Von gleichem grammatischen Gefühl wird R. Akiba geleitet, wenn er Makkot 12 die Worte in Num. 35, ורצח גואל הדם את הרוצח erklärt רשות ביד גואל הדם וכל אדם חייבין עליו, demnach übersetzen würde: „und hat ihn der Bluträcher getödtet," da vorangeht וכוצא אותו גואל הדם „und hat ihn der Bluträcher gefunden" (ausserhalb der Zufluchtsstätte). R. Jose ha Galili ebenda will aber in ורצח, da es nicht heisst אם רצח, die Erklärung finden מציוה ביד גואל הדם אין גואל הדם רשות ביד כל אדם. Es handelt sich demnach bei beiden Tanaiten darum, ob ורצח ein mit ו verbundenes Perfectum, oder wie R. Akiba annimmt, oder ein durch ו conversivum in ein Futurum oder Imperativ verwandeltes Perfectum, wie R. Jose annimmt, sei. So fasst es auch Raschi nach beiden Richtungen auf: ורצח איכא לפירושי לשון ציווי כמו (שמות ל"ו א') ועשה בצלאל ואהליאב ואיכא לפירושי לשון רשות כמו ועשה ד' להם וגו' (דברים לא). Der Hinweis von Seiten Raschi's auf Exod. 36, 1 giebt uns einen neuen Beleg von seiner subtilen Auffassung mancher Schriftstellen. Raschi hat unbestritten richtig ועשה als Jussiv genommen, wie auch Hirsch übersetzt „Bezalel u. s. w. sollen ausführen." Denn es ist der Abschluss der vorangehenden Verse, welche den Befehl enthalten. Um so auffallender aber ist daher Onkelos, der ועבד hat, nach ihm auch Hieronymus fecit, wie auch mit ועשה ein neues Capitel beginnt; ebenso übersetzt Mendelsohn „nun machten Bezalel u. s. w." Richtig aber haben Jonatan ויעביד, Saadia, ibn Esra und Raschi im Talmud, während dieser im Commentar zur Schrift nichts erwähnt, weil es ihm so selbstverständlich schien.

Plusquamperfectum.

Die Stellung des Verbums im Satze, vor oder nach dem von ihm abhängigen Substantivum, hat im Talmud aufmerksame Beachtung gefunden. Während sonst in geordneter Rede das Verbum vor das Nomen tritt, wie ויאמר משה, wird diese Stellung geändert, wenn in der Zeitfolge auf etwas bereits Vorangegangenes hingewiesen, also das Plusquamperfectum mit gewissem Nachdrucke hervorgehoben werden soll. Raschi macht auf diese Regel aufmerksam, Gen. 4, 1 והאדם ידע, nicht וידע אדם wie Gen. 4, 25,

„Adam hatte bereits vorher erkannt"; ebenso Gen. 21, 1 וד' פקד את שרה, nicht ויפקוד ד', denn שפקדה כבר; Exod. 24, 1 ואל משה אמר, zu Mose hatte er gesagt, nämlich bereits vor der Offenbarung, u. v. a. Stellen. Darum bemerken die Weisen des Talmuds zu Lev. 19, 19 את חקותי תשמרו (Sanh. 60) חוקים שהקקתי לך כבר „die Gebote, die ich euch längst gegeben," dagegen (ebenda) ושמרתם את חקותי, nämlich דהשתא die gegenwärtigen Gebote (התם ושמרתם את חקותי דהשתא, הכא את חקותי תשמרו חוקים דמעיקרא תשמרו). Es handelt sich hier demnach um Gesetze, die nicht erst jetzt, sondern bereits früher gegeben wurden, nämlich das Verbot der Mischungen (אסור כלאים והרכבה), zu dem jetzt nur noch das Gebot der שמירה hinzutritt. Darum leitet der Talmud gerade aus dieser abweichenden Wortstellung das Verbot der Mischungen auch für die Noachiden ab, was auch Maimonides Abschnitt מלכים X, 6 acceptirt hat, da nach Baba Kamma 55 und Chulin 60 aus Gen. 1, 12 למינהו das Verbot der Mischung bereits mit der Schöpfung festgestellt war.

Aber auch die durch Voranstellung des Objekts bei einem Ge- oder Verbote geänderte Satzfolge will dieses eigens und besonders hervorheben. Während sonst das Objekt nachfolgt, wie לא תבשל גדי, לא תאכל המיץ, heisst es bei den verbotenen Pflanzenmischungen שדך לא תזרע כלאים, somit bleibt das vorangestellte שדך das Wesentlichste im Satze, nicht aber תזרע, so dass jede Wachsthumsbeförderung des Feldes, auch Jäten und Bedecken mit Erde darin begriffen ist, auch המקיים כלאים, das blosse Erhalten und Behalten von כלאים in das Verbot mit eingeschlossen ist, (s. darüber Makkoth 21b) wie es auch Hirsch z. St. auffasst.

Verstärkung des Verbalbegriffs.

Dass das Verbum mit dem darauf folgenden Infinitiv den steten unaufhaltsamen Fortgang oder auch das völlige, unzweifelbare Dasein der Handlung bedeutet, war den Weisen des Talmuds ganz klar. In Baba Mezia 30b wird in der Mischna השב תשיבם (Deut. 22, 1) erklärt אפילו ארבעה או חמשה פעמים, worauf in der Gemara es heisst אמר ליה ההוא מדרבנן לרבא אימא הדא זכונא תשיבם תרי זכונא אמר ליה אפילו כמאה פעמים. Ebenso werden dort erklärt שלה תשלה, הוכה תוכיח und noch viele andere gleiche Schriftstellen. Von anderen Stellen, aus denen besondere Bestimmungen hergeleitet werden, vgl. man (Exod. 22, 3) המצא תמצא בידו in Baba Kamma 85; (Num. 27, 7) נתן תתן in Baba Batra 111b; (Exod. 21, 28) סקול יסקל in Sanhedrin 45; (Exod. 22, 16) מאן יכאן in Ketubot 39b; (Deut. 15, 14) הענק תעניק in Kidduschin 17b; (Lev. 27, 10) המר ימיר in Sebachim 6a; (Lev. 19, 7) האכול יאכל in Menachot 17; (Lev. 19, 20) והפדה לא נפדתה in Critut 9; (Num. 35, 26) יצא יצא הרוצח in Makkot 12; (Gen. 17, 13) המול ימול in Aboda Sara 27a u. v. A.

Merkwürdig ist es, wie R. Akiba und R. Ismael in Jerusch. Jebamot VIII, 1 sich in der Ansicht über den Gebrauch des Verbums in Verbindung

mit dem Infinitiv gegenüberstehen. R. Akiba hält solche Wörter als לשונות רבון, die also auf Erweiterung des Wortsinnes hindeuten und für besondere Auslegungen bestimmt sind. R. Ismael dagegen hält sie als ohne besondere Absicht ausgesprochene doppelte Ausdrücke (לשונות כפולין); denn התורה דיברה בדרכה, somit habe sich die Thora so ohne besondere Absicht ausgedrückt, wie in anderen, die Halacha nicht berührenden Stellen, so (Gen. 31, 30) הלוך הלכת (ebenda) נכסף נכספת und (Gen. 40, 15) גנב גנבתי. Auch in Talmud Babli werden oft diese vollen Ausdrücke als ohne weitere Beziehungen oder Erweiterungen für die gewöhnliche Redeweise, deren sich die Schrift bedient, erklärt. So in Ketubot 67b; Gittin 41b; Kidduschin 17b; Baba Mezia 31b und 94b; Sanhedrin 64b; Makkot 12a; Aboda Sara 27a u. m. A.

Wiederholung des Verbums.

Auch die Wiederholung von einem und demselben Verbum im Satze hat nach dem Talmud seine besondere Bedeutung. Wenn z. B. Lev. 6, 20 das Wort יזה zweimal im Satze ואשר יזה מדמה על הבגד אשר יזה עליה wiederkehrt, so soll damit nur das im Gefäss aufgefangene Blut (דם הראוי להזאה), nicht aber das während des Schlachtens vom Halse triefende Blut oder das beim Sprengen übrig gebliebene Blut gemeint sein, das, ohne Absicht auf eine Stelle am Kleide gespritzt, zu einem כבוס במקום קדש nöthigt. Wenn Lev. 21, 7 לא יקחו im Verse אשה זנה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאשה לא יקחו wiederholt ist, so soll nach Jebamot 84b hierdurch die strafbare Ungesetzlichket der Priesterehen auch auf die, die Ungesetzlichkeit mitbewirkenden Frauen ausgedehnt werden (כולמה שהאשה מוזהרת ע"י האיש), so dass, wenn ein Priester eine Geschiedene heirathet, auch diese strafbar wird. — In gleicher Weise wird Lev. 4, 12 וישרף אותו על עצים באש על שפך הדשן ישרף das zweimalige וישרף und ישרף im Sifra z. St. dahin gedeutet, ישרף אע"פ שאין שם דשן, somit soll das Verbrennen in jedem Falle vor sich gehen, in ישרף drücke sich gerade die wesentlichste Bestimmung aus. — Nicht selten soll auch mit dem wiederholten Verbum eine Scheidung in den Einzelheiten der betreffenden Bestimmung hervorgerufen werden. So Lev. 27, 8 ואם כוך הוא מערכך והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן על פי אשר תשיג יד הנדר יעריכנו הכהן. Der doppelte Ausdruck והעריך und יעריכנו wird in Arachin 20 sehr richtig gedeutet. Während nämlich והעמידו einen Todten ausschliesst, so dass nur כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה, wird aus dem zweiten יעריכנו eine bedingungslose Schätzung gefolgert; in jedem Falle, selbst, wenn inzwischen, nach einem bereits ausgesprochenen Gelübde, der Abzuschätzende gestorben ist, erfolgt die Schätzung. Somit wird in diesem Falle die im ersten Ausdrucke eingeschlossen gewesene Bestimmung aufgelöst und beseitigt.

Nomina vom starken Stamme.

Für die Nomina in der Verstärkungsform bietet Baba Mezia 32 ein Beispiel, indem dort רובין (Exod. 23, 5) von רבצן unterschieden wird; letzteres bedeutet, nach Raschi daselbst, die wiederholte Thätigkeit und Gewohnheit des Handelns.

Hierher gehört auch, jene oft missverstandene Stelle in Berachot 10 zu erklären, wo R. Meir für den Untergang der bösen Nachbaren betet, Beruria ihn aber auf Psalm 104, 35 hinweist, worin es heisst יתמו חטאים, die Sünden mögen schwinden, ורשעים עוד אינם, dann werden auch die Frevler nicht da sein. Beruria hat nicht, wie man anzunehmen pflegt, hier den Unterschied zwischen חטאים und חוטאים im Auge, sondern sie fasst, wie bereits die Tosefot des Sir Leon z. St. (Warschau 1863) es anregen, חטאים als „Sünden," nicht aber als „Sünder" auf. Dass jenes mit Chatef Patach, dieses aber mit Patach punktirt werden muss, kann zu keiner Frage Veranlassung geben, da in den Zeiten Beruria's die Punktation noch nicht vorhanden war. Uebrigens haben selbst manche Editionen, wie z. B. die Bomberg's von 1521, חטאים an jener Stelle mit Patach; s. Delitzsch, Commentar z. St.

Dass manchen Verben im Piel eine privative Kraft eigen ist, ist, wie in den Targumin, so auch im Talmud, bekannt. So וחטא (Lev. 14, 52) in Chulin 27a; תפאר (Deut. 24, 20) in Chulin 131 שלא תיטול תפארתו מכינו.

Auch dem Hifil erkennt man im Talmud eine entgegengesetzte Bedeutung zu. So Baba Mezia 38 דבש והדביש neben שמן והביאיש und יצא טעם דובשנו והחמיץ אשמוליר בלעז כדאתמי יין והחמיין, wozu Raschi bemerkt (כמה דאת אמר in einer Handschrift) וכל תבואתו תשרש תעקר שרשיה וכמו עד לא ירתק הכסף יפתחו רתיקות עבותיה. In Sanh. 101 kommt folgende Stelle vor: כל זמן שאני רואה רבי שאין יינו מהמיץ ואין פשתנו לוקה ואין שמנו מבאיש ואין דובשו מדביש (Raschi: מתקלקל ונעשה צלול מהמת חמימות).

Reflexivum.

Die Erkenntniss der zuweilen reflexiven Bedeutung des Nifal wird gewöhnlich auf Ewald zurückgeführt. Aber bereits Jahrhunderte vor ihm hat sie Efodi Duran der Catalonier (gegen Ende des 14. Jahrhunderts) im Maase Efod c. 11 vorgetragen. Aber er selbst weist jeden Anspruch auf Originalität zurück; er beansprucht nur das Verdienst für die nähere Darlegung der Reflexivbedeutung. Die Priorität dieser Erkenntniss selbst führt er auf den Talmud zurück, und mit vollem Rechte, wie wir sehen werden; vor ihm selbst aber haben alle früheren Grammatiker die innige Verwandtschaft des Nifal und Hitpael nicht geahnt. Doch ist dieser Vorwurf gegen Kimchi, den er zum Urheber des falschen, passiven Gebrauches des Nifal macht und hierfür zur Rechenschaft zieht, zurückzuweisen. Efodi bezieht sich hierbei auf Gen. 12, 3, wo Kimchi ונברכו בך passivisch auffasst. Allerdings geht Kimchi nicht von der reflexiven Bedeutung aus,

nimmt aber auch dieselbe neben der passiven an, wie dies aus seinem Commentar zum II. Samuel 20, 10 hervorgeht, wo er zu ועכשיו לא נשכור erklärt לא שכור עצמן כהרב בהרב; so auch im Michlol 8a. Aber auch der von Duran häufig citirte Gannach zeigt bereits im Rikma S. 25 eine Ahnung von der reflexiven Bedeutung, wenn er, allerdings ohne weitere Ausführung, ganz gut bemerkt הנפעל הוא פועל הפועל בעצמו. Ganz unbeachtet ist bisher geblieben, dass bereits im 10. Jahrhundert der karäische Exeget Jefet b. Ali die Reflexivbedeutung des Nifal erkannt hat. Dies erhellt aus der von Munk in Notice sur Aboulwalid (Literaturbl. des Orients 1850), aus Jefet's Commentar zu Gen. 16, 13 citirten Stelle, wo Jefet die Ansichten Einiger anführt, nach der ונכולתם einen auf die Person selbst sich beziehenden Befehl ausdrücke; d. h. dass es ein reflexives Verbum bilde, und der Sinn wäre „ihr sollt euch selbst beschneiden," während von וכולתם der Imperativ כול ist und den Befehl auf einen Andern bezieht, d. h. transitiv ist. Aber bereits im Talmud hat man mit Sicherheit die Reflexivbedeutung des Nifal erkannt. So wird Lev. 25, 39 כי ימוך אחיך ונמכר לך mit בכוכר עצמו erklärt „er hat sich selbst aus Noth verkauft." Für den Fall dagegen ואם אין לו ונמכר בגניבתו ist Deut. 15, 12 כי ימכר לך אחיך passivisch aufzufassen, „wenn dir dein Bruder verkauft wird," nämlich durch den Gerichtshof, entsprechend dem כי תקנה עבד עברי in Exod. 21, 3.

In einem Falle scheint Raba sogar im Hofal eine Reflexivbedeutung zu finden; denn er bemerkt (Megilla 13) zu Ester 2, 6 אשר הגלה מירושלים שגלה כמעצמו[1]) Mordechai hat sich freiwillig mit in's Exil begeben. S. die Tosefot daselbst, welche einen Unterschied zwischen הגלה und הוגלה constatiren. Man bemerkt nämlich bei dem Hofal zwei Formen nebeneinander, die eine mit Kamez, die andere mit Schurek הכרת, הפדה und הושכב, הושלך u. s. w. Während mit Kamez auch die reflexive Bedeutung verbunden ist, schliesst die mit Schurek diese aus und bezeichnet nur die von Anderen und durch Andere erlittene Thätigkeit. Aber auch nach einer anderen Beziehung unterscheiden sich diese beiden Formen. Mit Schurek wird der Beginn einer Thätigkeit, mit Kamez die Fortdauer derselben gekennzeichnet, so dass man z. B. in Jecheskiel 32, 32 והושכב בתוך ערלים „er wird hingelegt werden," in Jecheskiel 32, 19 dagegen והשכבה את ערלים „bleibe hingelegt" zu übersetzen hat. Mit והושלך מכון מקדשו (Daniel 8, 11) לארץ הושלכה (Jecheskiel 19, 12) und והושלכו על הארץ (Jer. 22, 28) soll nur der Umstand des Hingeworfenseins bezeichnet werden. Dagegen עליך השלכתי מרחם (Psalm 22, 11), השלכת מקברך (Jesaja 14, 19) „du liegst hinausgeworfen aus deinem Grabe, nicht הושלכת, „du bist hinausgeworfen worden u. v. a. die andauernde Thätigkeit bezeichnen. Daher auch im Sifra aus או את הפקדון (Lev. 5, 23) אשר הפקד אתו hergeleitet wird: So lange es bei ihm aufbewahrt ist, gebe er es in natura zurück (כל זמן שעמו ישיבנו); ist der

[1]) Vgl. Raschi's Erklärung daselbst.

Gegenstand nicht mehr da, erstatte er es durch Geld. Stände aber הופקד, mit אליו oder בידו construirt, so würde es einfach bedeuten „das ihm einmal in Aufbewahrung gegeben worden ist;" nicht aber könnte hierbei die Art der Wiedererstattung in Betracht kommen.

Wie das Hitpael die Bedeutung der Continuität erhält, darüber habe ich bereits in Pletat Soferim S. 23 abgehandelt. So wird im Midrasch Ber. Rabba s. 19 hervorgehoben מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך, um dort das ununterbrochene Gehen zu bezeichnen, was für das Verbum הלך auch der Karäer David b. Abraham bemerkt; vgl. Journal asiatique 1862 I, 146 mit Bezug auf Exod. 21, 19 אם יקום והתהלך בחוץ. Ebenso lehrt es die neuere Grammatik; vgl. Gesenius Lehrg. S. 248; Efodi S. 115.

Daher bemerkt auch ibn Esra zu Gen. 6, 9 התהלך נח, dass Einige erklären הרגיל. Dieselbe Wahrnehmung liegt auch dem Midrasch in Num. s. 12 zu Grunde בצל שדי יתלונן שלן שם לינות הרבה und von demselben Gesichtspunkte geht Sifra Absch. תוריע zu והתגלח (Lev. 13, 33) aus, והתגלח אע"פ שהוא נזיר, „unter allen Umständen und zu allen Zeiten soll er sich das Haar scheeren."

Partikel.

Eine vollständig ausgeprägte grammatische Regel für die vierfache Bedeutung der Partikel כי wird im Namen Risch Lakisch's mitgetheilt: כי משכוש בד' לשונות אי דילמא אלא דהא (Rosch haschana 3; Gittin 90; Taanit 9; Schebuot 49). Der Ausdruck משכוש hat bei den späteren Grammatikern zu der Bezeichnung אותיות השכוש für die zur Bedienung, d. h. zur Formation zu verwendenden Buchstaben, geführt. Die ältesten Grammatiker, wie Menachem, haben dafür לשרת und für die Servilbuchstaben אותיות המלאכה, im Gegensatz von יסוד, welches die Wurzel bei ihnen bedeutet, daher אותיות היסוד. Der sprachliche Ausdruck משכוש, findet sich auch im Tractat Soferim IV, 3, indem dort von den Buchstaben die Rede ist המשכושות השם, welche dem Namen Gottes als Präfixen oder Suffixen beigefügt werden.

Die erwähnte Regel von der Bedeutung des כי hat in der Folge eine vielfache Berücksichtigung bei Schrifterklärungen gefunden. Schon früh, als man anfing, den Talmud zu commentiren oder besser, mündlich überlieferte Erklärungen niederzuschreiben, wurden Beispiele aus der Schrift für die vierfache Verwendung des כי aufgesucht. Zuerst in den Responsen der Geonim (ed. Salonichi), wo auch aus dem Targum Onkelos sachgemässe Belege für diese oder jene Anwendung des כי in verschiedenen Schriftstellen gebracht werden. Im Talmud (a. a. O.) wird nämlich, um einer hagadischen Behandlung der Schriftstelle (Num. 21, 1) וישמע הכנעני eine nähere Begründung zu geben, der vorangehende Vers ויראו כל העדה von R. Abuhu übersetzt „es sah sich nunmehr das Volk entblösst כי גוע אהרן, weil Aaron nämlich gestorben war und ihm der bisherige Schutz eines

solchen Gottesmannes fehlte. Hierfür wird dann die als bereits bekannt vorausgesetzte Regel des Resch Lakisch angeführt, dass כי die Bedeutung von אי (אם) wenn, דלמא (פן) dass nicht, אלא sondern, nach vorhergegangener Negations-Partikel, zur Bekräftigung des folgenden Satztheiles, endlich דהא weil, denn habe. Der Erste, der gegen einen sonst unbekannten Exegeten, der von dieser Regel bei Schrifterklärungen Gebrauch gemacht hatte, polemisirt, ist Jehuda ibn Balam (c. 1100) in seiner Schrift über die Partikeln (אותות העניגים), aus der Derenburg einige Auszüge nach einer Pariser Handschrift im Literaturbl. des Orients 1846, S. 455 giebt. Der unbekannte Exeget (יש מהראשונים nennt ihn Balam) hatte כי תאמר בלבבך (Deut. 7, 17) in der Bedeutung von פן genommen, weil nach seiner Angabe Onkelos es mit דילמא übersetzt und hierbei die vierfache Weise im Gebrauche des כי nach dem Aramäischen wiedergegeben. Er beruft sich hierbei auf das Targum, das er in der Auffassung der Wortbedeutung als massgebend hält, und das (Deut. 22, 6) כי יקרא קן צפור mit אי יערע, ferner (ib. 7, 17) כי תאמר בלבבך mit דילמא (ib. 15, 8) כי פתח תפתח mit אלא und (Num. 20, 29) כי גוע אהרן mit דהא übersetzt. Ibn Balam klagt ihn bei Anführungen dieser targumischen Uebersetzungen der Wilkür an und behauptet, dass Jener gar nicht ordentlich in das Targum hineingesehen habe und sich mehr nach eigener Fiktion gedacht habe, wie das Targum übersetzt haben würde. Es ist möglich, dass ibn Balam dem unbekannten Exegeten Unrecht that, da er ja andere Lesearten vor sich gehabt haben konnte. So hat ja auch Raschi an den erwähnten Stellen die targumischen Lesearten bestritten und sich hierüber in einem ausführlichen Bescheide (הופש מוטמונים no. 6) näher ausgesprochen.[1]) —

Das Wörtchen או (oder) wird in Schebuot 27 als לחלק, d. h. als eine trennende Partikel bezeichnet. Als solche hat man auch manchmal das *Waw* zu betrachten, wie z. B. אביו ואמו in Exod. 21, 15; so Mechilta z. St. und Sifra zu אביו ואמו קלל, Lev. 20, 9.

Das Waw conjunctivus wird durch וי"ו מוסיף על ענין ראשון bezeichnet; s. Pessachim 5; Jerusch. Schebuot I, 1.

Als Ergänzungs-Partikel (רבויין) lernte Nechemja העמסוני von R. Akiba אתים (Pl. v. את)[2]) und גמים (Pl. v. גם) und als Einschränkungs-Partikel (מיעוטין) אכין (Pl. v. אך) und רקין (Pl. v. רק); s. Jerusch. Berachot IX, 5. In Ber. Rabba s. 1, auch 22 und 53, wird Nachum aus Gimso als Empfänger dieser Regeln von R. Akiba genannt. Dass נחום איש גמזו mit jenem נחמיה העמסוני identisch sei, ist einleuchtend.

---

[1]) Zu den angeführten Quellen gehört auch Aruch s. v. אי; eine Zusammenstellung und exegetische Behandlung aller hierbei angezogenen Schriftstellen würden lehrreiche Resultate für die Schriftauslegung ergeben.

[2]) Pessachim 22b; eine nähere Ausführung s. bei Derenburg, Essai sur l'histoire etc. de la Palestine S. 397.

לא und אל als Negation unterschieden in Jerusch. Pessachim VI, 1, indem einem Verbote mit לא eine schwerere Kraft, als dem mit אל beigemessen wird. Letzteres bezeichnet nicht direct das Verbot, sondern nur die Abmahnung und Warnung (אזהרה), wie dieses auch vorzüglich mit dem Voluntativ, jenes dagegen mit dem Futurum als Befehl verbunden wird.

פן, ebenfalls eine Negation, dass nicht, und bezeichnet daher, ebenso wie השמר und אל, ein Verbot; s. Makkot 13.

אם bedeutet nach der Mechilta zu Exod. 20, 22 nomine R. Jischmael überall in der Schrift etwas Freiwilliges (רשות), nur an drei Stellen bezeichnet es etwas Nothwendiges, ein Gebot. So in Exod. 20, 22 ואם מזבח אבנים, ebenda 22, 24 אם כסף תלוה und in Lev. 2, 14 ואם תקריב מנחת בכורים

Synonymen und Homonymen.

Es lassen sich für beide Arten (s. die Eintheilung in נרדפים und כשותפים bei Maimonides in כללות הגיון Porta 13) Beispiele aufstellen.

Für die ersterwähnte Art, verwandt im Sinne und verschieden im Ausdruck folgen einige Beispiele: Zehn Namen für die Götzen in Abot dr. Natan c. 34: שקוצים, גלולים, מסכות, פסילים, אלילים, אשרים, הכומים, עצבים, ותרפים און (Hosea 4, 15)

In der Mechilta zu Exod. 23, 13 liest man für אשרים und און drei andere Bezeichnungen, nämlich תועבה, שקץ und חרם. In Sifra zu Lev. 19, 2 werden diese Namen näher etymologisirt, für און in Abot wird hier מצבה gesetzt.

Zehn Namen für נביא in Abot dr. Natan c. 34: עבד, שליח, חוזה, צופה, מסיר שפה לנאמנים (wie Hiob 12, 20) נאמן, רואה, חולם, נביא, איש האלהים, ציר, (וינאמו נאים von.

Zehn Ausdrücke für רוה הקודש ebenda und Ber. Rabba s. 44: כושל, מליצה, חידה, דבור, אמירה, תפארת, צווי, משא, נבואה, חזון.

Für תפארת ist in Ber. Rabba die richtigere Leseart והטף הטפה, wie והנבא אל יער in Jecheskiel 21, 2, wo die Parallele lautet אל דרום

Für צווי liest man הגדה in Agadat-Bereschit s. 14.

Zehn Ausdrücke für שמחה in Abot dr. Natan c. 34 und Midrasch zum Hohenliede 1, 4: ששון, שמחה, גילה, רנה, דיצה, צהלה, עליזה, הדוה, תפארת, עליצה

Im Midrasch zum Hohenliede liest man פצחה für דיצה und תרועה für תפארת [1])

Zehn Ausdrücke für ארץ in Abot dr. Natan c. 37: (Jirmeja 10, 11) ארץ, אדמה, ארקא, חרבה, יבשה, חלד, תבל

---

[1]) Jakob Reifmann theilt mir mit, dass תפארת mit Rücksicht auf Psalmen 96, 6 miterscheint, da dort עז ותפארת ist, wofür im Buche der Chronik I, 16, 27 עז וחדוה zu lesen ist.

In Ber. Rabba s. 13 werden nur die 4 Bezeichnungen ארץ, חבל, אדמה, ארקא erwähnt; vgl. noch die 10 Namen für ארץ im Midrasch Mischle 8.

Sechs Ausdrücke für אריה in Abot dr. Natan c. 39 und Sanhedrin 95, ארי, כפיר, לביא, ליש, שהל, שהץ

Parchon in seinem Wörterbuche s. v. ליש und שהל fügt noch גור hinzu, was aber falsch ist, da גור das Junge der Thiere, wie der Schlange in den Klageliedern 4, 3 bedeutet, so auch des Löwen in Gen. 49, 9.

Sechs Ausdrücke für נחש in Abot dr. Natan c. 39.[1])

Zehn Ausdrücke für תפלה im Midrasch zu Deut. 3, 23; vgl. auch Sifre z. St., wo 12 Bezeichnungen angeführt werden.

Fünf Ausdrücke für ענן in Ber. Rabba s. 13.

Sieben Ausdrücke für ענקים in Ber. Rabba s. 26.

Sieben Ausdrücke für דרום in Ber. Rabba s. 52. Für das hierbei vorkommende ים dürfte der Beweis aus Psalmen 107, 3 zu entnehmen sein, ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים

Für סינים in Jesaja 49, 12 hat der Targumist דרומא

Acht Ausdrücke für עני in Lev. Rabba s. 34; vgl. dort die näheren Belege und die Abweichungen im Midrasch Mischle s. 22.

Ausserdem findet eine Anzahl von Synonymen ihre nähere Erklärung. Es werden unterschieden und erklärt נשך und תרבית in Baba Mezia 60; נדר und נדבה in Megilla 8; מורא und כבוד in Kidduschin 31; הליפה und תמורה in Temura 9, wonach Lev. 27, 10 לא יחליפנו als בשל אחרים und ולא ימיר als בשל עצמו aufzufassen wäre.

Ferner werden ערבות, שהקים und רקיע in Chagiga 12 unterschieden; אוב und ידעוני in Sanhedrin 65; שוא und שקר in Schebuot 29. קהל u. עדה werden im Sifra so unterschieden, dass קהל die Gemeinde selbst, עדה dagegen ihre Repräsentanz bedeute, so dass Lev. 4, 13 ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם מעיני הקהל von einem Versehen der Gemeindevertreter die Rede ist, das der Gemeinde selbst verborgen blieb. Daher auch Num. 14, 1 ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא „Es erhoben die Vertreter der Gemeinde, jene fürstlichen Abgeordneten, ihre Stimme, und da weinte auch das ganze Volk in jener Nacht.“ — Nach Chulin 140 sind עוף und צפור zu unterscheiden, indem עוף sowohl reine, als unreine, צפור dagegen nur unreine Vögel bedeuten solle, mit Ausnahme von צפור שמים und צפור כנף, wo es allgemein genommen ist. Doch ist diese Unterscheidung nicht als sicher anzusehen, da die Lesearten nach Jerusch. Nasir I, 5 schwanken. Einige lehren, צפרים bedeuten nur reine Vögel; Andere dagegen, צפרים bedeuten sowohl reine als unreine Vögel; mit Ersteren stimmt Sifre, mit Letzteren Sifra. —

---

[1]) Der Kürze wegen beschränke ich mich meistens auf den einfachen Hinweis, ohne die Details folgen zu lassen.

Eine Erläuterung von עון, חטא und פשע findet man in Joma 36 und im Sifra zu Lev. 16, 21. — חמוץ, das essbare Gesäuerte, שאור der ungeniessbare Sauerteig und מחמצת, die Mischung nur für den Geschmack erkennbar, werden in Pessachim 43 und in Beza 7b auseinandergehalten. — Die verschiedenen Namen für den Aussatz, als שאת, מספחת, בהרת, נתק, קרחת werden in der Mischna des Traktats Negaim und im Sifra zu Lev. 13 näher erklärt. —

עוללות und אשכולות unterscheidet die Mischna in Pea VII, 4 und Sifra zu Lev. 19, wozu Jeruschalmi und Tosefta Pea zu vergleichen wären. — עור kann nach Sifra zu Lev. sowohl die Blindheit des einen Auges als beider Augen bezeichnen; סומא dagegen bedeutet nur ein blindes Auge. Ein gleiches Bewandtniss hat es mit פסח und חגר. — דודתו bezeichnet nach Sifra zu Lev. 18, 14 und 20, 20 nur die Frau von des Vaters Bruder, nicht aber von der Mutter Bruder. Ebenso kann mit אחי אביו oder אחי אמו nur der Oheim väterlicher- oder mütterlicherseits, mit דוד aber nur des Vaters Bruder bezeichnet werden, niemals auch der der Mutter Bruder, was auch Raschi zu Jirmeja 32, 12 bemerkt.

In Menachot 36b wird יד als linke Hand bezeichnet, wofür folgende Schriftstellen citirt werden: אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים (Jesaja 48, 13); ferner ידה ליתד תשלהנה וימינה להלמות עמלים (Richter 5, 26), לטוה תשיב ידך וימינך וכו (Psalmen 74, 11). S. noch ibn Esra zu Exod. 13, 9 im Namen Mose Gikitilia's יד ברוב המקרא היד השמאלית.

In Ber. Rabba s. 31 wird im Namen R. Chanina's mitgetheilt, dass חמס etwas Geraubtes bedeute, das in seiner Geringfügigkeit nicht einmal den Werth einer Peruta erreicht hat, während unter גזל ein geraubter Gegenstand verstanden wird, der mindestens diesen Werth besitzt. Vgl. noch חמסן und גזלן in Baba Kamma 62 und die Tosefot das.

Auch synonyme Verba haben Beachtung gefunden. So werden in der Mechilta zu Exod. 15, 1 רמה בים und (ebenda V. 4) ירה בים dadurch unterschieden, dass Ersteres werfen „aus der Tiefe in die Höhe" und Letzteres „von der Höhe in die Tiefe" bedeute. — Lev. 19, 18 נקם und נטר wird im Sifra z. St. dahin erklärt, dass Ersteres die Ausübung der Rache durch die That und Letzteres die Bewahrung des rachsüchtigen Gedankens im Herzen bezeichnet. — דבר als Bezeichnung für strenge Rede (לשון קשה) wird in Makkot 11 näher erwiesen, ebenso in Sifre zu Num. 12, 1, wo auch zugleich für אמר als Ausdruck der sanften Rede (תחנונים) Belege aus der Schrift gebracht werden. —

Beispiele für Homonymen: In Ber. Rabba, Ende s. 19 wird zu Gen. 3, 13 הנחש השיאני bemerkt, dass השיאני die Bedeutung von גירני habe, wie אל ישיא אויב (Psalmen 89, 23), von הייבני, wie כי תשא ברעך (Deut. 24, 10) und von הטעני, wie אל ישיא אתכם (II. Chronik 32, 15).

In Jebamot 102b wird zu והלצה (Deut. 25, 9) bemerkt, dass dieses Wort die Bedeutung von שלף habe, wie והלצו את האבנים (Lev. 14, 40),

von זרז, wie ההלֵיצו מאתכם (Num. 31, 3). Lev. Rabba s. 34 bietet eine weitere Ergänzung, indem dort zusammengestellt und durch Schriftstellen näher belegt werden: ועצמותיך יהליץ, ישבוב, יזיין. ישוב ויניח. Bei letzterem Worte wird statt einer Schriftstelle bemerkt: מכאן קבעו חכמים לומר רצה והחליצנו בשבת.[1])

Beispiele solcher deutlichen Unterscheidungen lassen sich noch viele andere nachweisen, ohne derjenigen zu gedenken, bei denen sich die Differenz erst aus dem Gange der halachischen Discussion ergiebt. Bei einer solchen nicht unbeträchtlichen Zahl von Synonymen aber ist dennoch ein technischer Ausdruck hiefür im Talmud nicht bekannt; erst Menachem b. Seruk beginnt, einen Ausdruck hiefür zu schaffen, nämlich קרובים הם בענין, wofür bei Späteren שמות נרדפים gesetzt wird.[2])

Zusätze.

S. 9, Z. 11. Für den citirten Midrasch-Ausspruch bringt Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur I, S. 234 interessante Parallelen aus älteren, nichtjüdischen Quellen.

Ebenda, Note 2. In Betreff des Wortes „Männin" hat Dr. Daniel Sanders auf eine an ihn von mir dieserhalb gerichtete Anfrage mir mitgetheilt, dass das Wort älter als die Luther'sche Bibelübersetzung sei und sich bereits mittelhochdeutsch in der Form meninne und mennin (vgl. mittelhochd. Wörterbuch von Benecke) finde.

S. 16, Z. 11. Ueber die Verschiedenheit von א und ע vgl. noch Geiger, Lehr- und Lesebuch der Mischna S. 30, 31 und Nöldeke, mandäische Grammatik S. 58.

S. 25, Z. 11 v. u. So theilt auch ben Ascher in Dikduke ha Teamim S. 4 (ed. Baer und Strack) die Buchstaben ein: מהם כפולות בכפלים, בכתב ובדבור שבתים, מהם ארבעה ברשימה מעיקים לתהומה, ומהם סתומות כגנה התומה, ואחד תלול לרומה, ע׳׳ד בוקוף קומה, ומהם חמושה עדופות, מתוחות וכפופות.

S. 34, Z. 16. Vgl. Geiger, Urschrift S. 238, wo diese Sifra-Stelle eine ganz andere Verwendung findet.

S. 38, Z. 24. Dunasch's Ansicht acceptirt Raschi zu den Psalmen 68, 14 (בירקרק), während er zu Lev. 13, 42 der von Seiten der Halacha

---

[1]) Vgl. Abudraham Abschnitt über die Segenssprüche, wo diese Etymologie'n im Namen des R. Elieser b. Jakob aus Jerusch. Sabbat angeführt werden.

[2]) Vgl Mühlau, Geschichte der hebräischen Synonymik in der Zeitschrift der dm. Gesellschaft, Band XVII, S. 316, wo auch Luzzatto's Nachweisungen einiger Synonymen im Talmud, worüber Näheres in den Bikkure ha-Ittim 1825 S. 26 zu finden ist, zusammengestellt sind.

im Sifra z. St. gegebenen Erklärung folgt. Hiermit erledigt sich der Einwand im יסוד אהל מועד von Abr. Bik, am Schlusse des Schriftchens. Raschi hat bekanntlich sehr oft die Methode, hier dieser, dort jener Quelle seine Erklärungen zu entnehmen.

S. 48, Z. 24. S. auch Luzzatto in Oheb Ger S. 81 und in dessen Pentateuch-Commentar z. St., wie auch meine Massora zum Targum Onkelos S. 27.

S. 51, Z. 21. Auch קוץ, entdornen, in Moed Katan S. 5 Mitte, gehört hierher.

S. 8, Z. 4 ist Ukba statt Ukve zu lesen.

S. 37, Z. 13 v. u. ist Joseph Kimchi statt Jona ibn Gannach zu lesen.

Cossmann Werner Bibliothek
der israel. Kultusgemeinde
MÜNCHEN